PRIMUS USUS LEGIS

STUDIE OVER HET
BURGERLIJK GEBRUIK VAN DE WET

G. TH. ROTHUIZEN

University of
Illinois Library
at Urbana-Champaign
Oak Street

University of Illinois Library at Urbana-Champaign Oak Street

STELLINGEN

I

Wanneer De Vos zegt: „De grote Hervormers, Luther en Calvijn, wilden van een natuurrecht niet veel weten" en: „Van een natuurlijke godsdienst hebben de Hervormers evenmin veel willen weten als van een natuurlijke zedelijkheid . . . omdat zij nl. weinig vertrouwen hadden in de natuurlijke vermogens van de mens", berusten deze uitspraken op onvoldoende inzicht in de waarde van de reformatorische usus legis.

cf. H. de Vos, *Natuurrecht en natuurlijke godsdienst,* in: Natuur en mens, Scripta academica groningiana XII, Groningen, Djakarta, 1957, 46 v., 49.

II

De opmerking van Bloch over het natuurrecht bij Luther: „der Hauptsache nach ist es Apotheose der Gewalt um der Gewalt willen, der Autorität um der Autorität willen", is een onbillijke, want ongenuanceerde weergave van dit natuurrecht.

cf. E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main, 1955, 44.

III

Wanneer De Groot meent, dat bij Luther, in tegenstelling tot Calvijn, de „staatkundige orde niet bepaald wordt door normen, die gegeven zijn in Gods openbaring in de Heilige Schrift", zegt dit, behalve te veel over Calvijn, te weinig over Luther.

cf. D. J. de Groot, *De reformatie en de staatkunde,* Franeker, 1955, 98.

IV

Doordat Neuser het biblicisme in het denken van Melanchthon tot 1521 voor reformatorisch verslijt, houdt hij diens denken in twee rijken daarna, ten onrechte voor het tegendeel.

cf. W. H. Neuser, *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons*, Neukirchen, 1957.

V

De existentiële weergave van Pred. 12 : 13: „Vrees God en onderhoud zijn geboden, want dit is de hele mens", verdient voorkeur boven de moralistische: „want dit geldt voor alle mensen". Temeer, omdat de eerste taalkundig voor de hand ligt.

VI

Wanneer Aalders zegt, dat in Pred. 1 : 8 de betekenis: „vermoeid, moede" voor יְגֵעַ „absoluut niet" past, „hetzij men aan woorden, hetzij men aan dingen denkt", omdat „vermoeide woorden" een „geheel onmogelijke combinatie" zou zijn en vermoeide „dingen" in tegenspraak zou komen met de door Prediker in de voorafgaande verzen genoemde rusteloze activiteit, is dit in strijd met de duidelijke betekenis van de tekst zelf, alsmede met Rom. 8 : 22, terwijl het aanbeveling verdient er naast te leggen Paul van Ostayens „Melopee", met welk gedicht de dichter maar niet een gedicht over de moeheid, ook niet een vermoeiend, maar een *moe gedicht* heeft willen schrijven.

cf. G. Ch. Aalders, *De Prediker*, Kampen, 1948, 35.

VII

Matth. 22 : 30: „Immers, in de opstanding huwen zij niet en worden zij niet ten huwelijk genomen, maar zij zullen zijn als engelen in de hemel", is onvoldoende bewijsgrond voor Berkhofs stelling, dat het N.T. „geen gerestaureerde" maar een „geheel vernieuwde wereld" voor zich ziet.

cf. H. Berkhof, *Schepping en voleinding*, in: Woord en wereld, opgedragen aan Prof. Dr. K. H. Miskotte, naar aanleiding van zijn aftreden als kerkelijke hoogleraar te Leiden op 14 December, 1959, Amsterdam, 1961, 226.

VIII

De omschrijving, die Oepke geeft van „worden als de kinderen": „Dabei handelt es sich nicht um eine Eigenschaft, die dem Kinde anhinge und die man entdecken könnte. Kleinheit, Unfertigkeit und Hilfsbedürftigkeit des Kindes, die man gemeinhin gering achtet, halten den Weg für die Vaterliebe Gottes offen", is een der zeer weinige, werkelijk goede omschrijvingen van Matth. 18 : 3.

cf. A. Oepke, παῖς in: G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament, Stuttgart, 1954, V, 648.

IX

De waarheidsvraag in de oecumene, zoals deze door Bonhoeffer is gesteld, wordt binnen de verhouding Wereldraad van kerken-Gerefor-

meerde kerken in Nederland noch door de eerste (kwestie van de tucht) noch door de tweede (kwestie van de actualiteit van de tucht) voldoende gehonoreerd.

cf. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, München, 1958, I, 231, 237, 248, 253.

X

Bij het onderwijs in de geschiedenis van de kerk dient een speciale plaats ingeruimd voor dat in de geschiedenis van de „Bekennende Kirche".

XI

De tekening, die de figuur van Kuyper ontvangt in Van den Akker's leerboek „Beknopte geschiedenis van het christendom" valt uit een oogpunt van paedagogie armoedig te noemen.

cf. N. K. van den Akker — E. L. Smit, *Beknopte geschiedenis van het christendom*, Bussum, 1959[6], II, 238.

XII

Harnack heeft de parallel, die hij in zijn dogmageschiedenis trekt tussen Irenaeus en Tertullianus enerzijds en tussen Luther en Calvijn anderzijds, niet waar weten te maken.

cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1909[4], I, 351 v.

XIII

Art. II van de Nederlandse Geloofsbelijdenis is door de Barmer-Thesen geenszins achterhaald.

XIV

De spanning tussen de infralapsarische en de supralapsarische momenten in de theologie van Van Ruler is bijna ondragelijk.

cf. *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, Neukirchen, 1956, 32, 34 met a.w. 49, *God en de chaos*, in: Wending, 's-Gravenhage, 1959, 344 en *De verhouding van het kosmologische en het eschatologische element in de christologie*, in: Nederlands theologisch tijdschrift, Wageningen, 1962, 213.

XV

Te zeggen, dat het „zeker" is, dat bij Van Ruler „het midden vanuit het einde gerelativeerd wordt", is hierom onbillijk, omdat dit niet waar is, dan nadat het einde vanuit het midden is gered.

cf. W. H. Velema, *Confrontatie met Van Ruler: Denken vanuit het einde*, Kampen, 1962, 45.

XVI

Matth. 13 : 58: „en Hij deed daar niet vele krachten wegens hun ongeloof" wordt in de triumf van de genade in de theologie van Karl Barth onvoldoende serieus genomen.

XVII

Omdat het bijbelse goddeloos = naasteloos, is het onjuist de uitlegging van Ps. 10 : 4, 14 : 1 te belasten met het moderne begrip atheïsme.

XVIII

In Bonhoeffers kijk op een a-religieuze, mondige wereld is van een nood te snel een deugd gemaakt.

XIX

Greene's „A burnt-out case" is van grote waarde voor de bestudering van de verhouding geloof en ongeloof.

cf. Graham Greene, *A burnt-out case*, London, 1960.

XX

Men doet de pastorale intentie van Zondag 31 van de Heid. Catechismus geen onrecht, wanneer men leest: „*opdat* zij zich bekeren".

XXI

Het gedicht van Lucebert: „het mirakel van monte carlo" verdient gewaardeerd te worden als een der christelijkste specimina van onze poëzie.

cf. Lucebert, *het mirakel van monte carlo*, in: Triangel in de jungle, 's-Gravenhage, 1951, 41 v.

XXII

De houding, die de Antirevolutionaire Tweede-Kamer fractie in de crisis rondom Nieuw-Guinea heeft ingenomen, getuigt van grote zedelijke verantwoordelijkheid jegens Indonesië en de Papoea beide.

XXIII

Tot de dankbaarste mogelijkheden bij een toenadering hervormd-gereformeerd behoort de idee van een gemeenschappelijk thuisfront voor de zending.

PRIMUS USUS LEGIS

JENNIE HUIZENGA MEMORIAL LIBRARY
3 4412 009852093

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

Picasso, La paix, 1952, Editions Hazan, Paris, cf. bladz. 257

VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM

PRIMUS USUS LEGIS

Studie over het burgerlijk gebruik van de wet

AKADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN DE VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM, OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS Prof. Dr. H. SMITSKAMP, HOOGLERAAR IN DE FACULTEIT DER LETTEREN, IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP VRIJDAG 29 JUNI 1962 DES NAMIDDAGS TE HALF VIER IN HET WOESTDUINCENTRUM, WOESTDUINSTRAAT 16, TE AMSTERDAM

DOOR

GERARD THEODOOR ROTHUIZEN

GEBOREN TE GOES

J. H. KOK N.V. KAMPEN 1962

PROMOTOR PROF. DR. R. SCHIPPERS

In memoriam mijn vader en broer

Aan mijn vrouw

„Wij vonden . . . dat de usus politicus legis de meest omvattende in den triplex usus is”

A. A. van Ruler

Een woord van dank tot allen, die mij bij mijn studie op een of andere wijze hebben begeleid, geldt allereerst de Hoogleraren van de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit. Met vreugde heb ik Uw onderwijs genoten.

Wanneer ik de herinnering aan één Uwer in het bijzonder naar voren haal, zal niemand mij dit euvel duiden. Hooggeleerde Berkouwer: U bent het geweest, die mij de zoete rabies hebt bijgebracht. Naast of beter: in alle colleges, publicaties en gesprekken van U, is het deze merkwaardige opwinding geweest, die mij — al zal zij eigen zijn aan alle wetenschap — als theologische eigenaardigheid is bijgebleven. Dat zij mij ook gebracht heeft tot een rijkelijk profiteren van Uw studiën, daarvan moge de hiernavolgende studie het bewijs zijn.

Hooggeleerde Schippers! Hoewel ik de eer noch het genoegen heb gehad U in mijn studententijd als hoogleraar mee te maken, bent U het merkwaardigerwijs geweest, die mij in de eigenlijke zin van het woord aan de studie hebt gekregen en mij, zowel met het oog op mijn doctoraal-examen als daarna, onderwerpen hebt bezorgd, die mij heugen zullen. Met grote loyaliteit hebt U mijn eigenaardigheden verdragen, zonder ze, gelukkig, ongecorrigeerd te laten verlopen. Dat ik een tijd van Uw scherpzinnigheid, eruditie en akribie heb mogen profiteren, was voor mij een avontuur en dat het zo lange tijd mocht zijn stemt mij tot aparte dankbaarheid. Dat deze studie anders verlopen is dan U en ik aanvankelijk dachten, ik hoop, dat het geen reden voor U zal zijn haar al te zeer in twijfel te trekken. Als ik denk aan het begrip, dat U wist op te brengen zelfs voor onderdelen, die U als exegeet de haren te berge deden rijzen, hèb ik die hoop. Dat U mijn promotor hebt willen zijn, is voor mij een belevenis geweest. Wanneer ik in de toekomst van Uw steun en vriendelijkheid mag blijven genieten, zal mij dit erg gelukkig maken.

Dat ook gij, Hooggeleerde Van den Berg, notitie hebt willen nemen van deze studie en dit zo critisch als hartelijk, heeft mij verrast. Behalve, dat het mij voor meer dan één dwaling heeft behoed.

Een bijzondere ervaring is het voor mij geweest, Hooggeleerde Kooiman, Hoogleraar aan de Gemeentelijke Universiteit te Amsterdam en vanwege het Seminarium van het Evangelisch-Luthers Kerkgenootschap, dat mijn studie U op mijn weg voerde. U hebt mij in de enkele ontmoetingen, die wij mochten hebben, veel van Luther gegeven en dat niet alleen in het kader van de wetenschap. Een van de zorgen, die mij kwelt is: zult gij in mijn verhandeling onze kerkvader herkennen?

Ik ben onder de indruk van de wijze, waarop menigeen mij ware

vriendendiensten heeft bewezen. Ik denk dan niet alleen aan de hulp mij bij het corrigeren geschonken — al denk juist ik daaraan wel in de eerste plaats — maar aan allerlei. Het woord vriendendienst lijkt mij een niet te groot woord voor de service, die de bibliotheken — vooral die van de Rijksuniversiteit te Leiden, maar ook van de Vrije Universiteit en het Groot-Seminarie te Warmond — mij boden, terwijl ik van mijn kant zo moeilijk, want veeleisend kon wezen. Ik denk voorts aan de dames A. J. Dieleman en T. E. N. Ozinga, zoals ook aan Drs. D. Eringa, die de samenvatting vertaalden. Om allerlei redenen wil ik hierbij de Uitgever, de heer J. A. G. Kok insluiten. Terwijl ik niet mag eindigen zonder te memoreren, dat mijn verre broers tevens mijn nabije buren geweest zijn (Spreuken 27 : 10).

Het zal de Commissie van Samenwerking voor het Gereformeerd studentenwerk in Leiden en omgeving niet zijn ontgaan, hoe wonderlijk de aandacht van hun werknemer de laatste tijd verdeeld was en de studenten zelf nog minder. Ik dank haar èn hun voor het betoonde geduld, in de hoop, dat de goede God mij in de gelegenheid zal stellen schade, ontstaan door een werk, dat ik bij Zijn gratie heb trachten te volvoeren, ook bij Zijn gratie enigermate aan te zuiveren.

Meer dank, hoop en excuses dan zojuist uitgesproken gelden onder alle werkgevers de allerliefste. Vandaar, dat ik deze studie haar heb opgedragen; en bovendien aan de nagedachtenis van mijn gestorven broer, wiens studieresultaten op latere leeftijd ik zozeer heb bewonderd en van mijn vader, die in zijn toekomstbeeld voor mijn studieplannen een plaats inruimde, ontroerender dan ik jarenlang heb beseft.

I

INLEIDING

Verantwoording

Men kan niet zeggen, dat de primus usus legis tegenwoordig niet ter sprake komt — al was het alleen al onder de druk der omstandigheden, variërend van politie- tot welvaartsstaat, zonder welke druk het werk van bijv. Thielicke zich niet denken laat. Ten onzent ligt daar nog steeds Kuypers „De gemeene gratie" en is er het oeuvre van Van Ruler. Voor elders denke men aan Gogarten in het algemeen en Bonhoeffers gedachten over een mondige wereld in het bijzonder. Terwijl de laatste ook met zoveel woorden op de kwestie inging [1].

Nu is ter sprake brengen niet hetzelfde als beklemtonen, het kan het tegendeel zijn. Hoe het ook zij, men zal niet kunnen ontkennen, dat er onder de theologen de laatste tijd — wat dat betreft is er een groot verschil in honorering tussen genoemde Kuyper en Thielicke — een grote aarzeling heerst om de usus politicus legis een zelfstandig accent te verlenen.

Misschien, dat door enige hernieuwde bezinning op een zaak, die tegenwoordig zo op drift schijnt te zijn, maar die historisch zo verankerd ligt, iets herwonnen mag worden van de rust, waarmee zij getrakteerd werd in een tijd, dat ook de terminologie „usus legis" het eerst werd toegepast: de tijd der reformatoren.

Van hen kozen wij er drie uit om ons ter voorlichting bij te staan. Luther en Calvijn, omdat zij ons gewoonlijk het meest aanspreken en Melanchthon, niet omdat hij dit laatste niet zou doen, maar omdat, bij alle overeenkomst, op een beslissend punt zich tussen hem en de anderen een verschil aandient, dat wel eens groter zou kunnen zijn dan welke verschillen tussen eerstgenoemden ook.

Vanzelfsprekend verstaan wij onder het reformatorisch geluid ook de geluiden, die wij ontlenen aan de reformatorische confessies, zoals deze onder invloed van genoemde mannen zijn ontstaan.

Het accent in de reformatie

Wanneer wij ons losmaken van de huidige schroom tot accentuering

[1] Bonhoeffer, *Ethik,* 237—249.

van genoemde usus legis en terugreizen, is het eerste, dat ons opvalt, dat ook in de tijd van de reformatie het eerste gebruik van de wet niet met zoveel woorden is beklemtoond [2]. Bij nader onderzoek moet men bekennen, dat voorzover daarvan sprake is, van beklemtoning, deze eerder de àndere usus geldt dan deze.

Van de beide usus legis, die Luther heeft gekend, verkrijgt de usus in het geding wel prioriteit [3] — zoals dit ook het geval is in de lutherse confessie [4] — maar deze prioriteit is uitsluitend zakelijk. De daaropvolgende usus secundus legis is dan ook geenszins secundair, maar de eigenlijke [5].

> Hoewel deze kwestie niet tot ons onderwerp behoort, beseffen wij, dat wij met de ponering, dat Luther geen triplex usus legis heeft gekend, niet kunnen volstaan. Daarom enige verantwoording. Luther zegt: „Usus eius duplex: Civiliter arcere vim, et spiritualiter revelare peccata" [6]. Wel kennen wij een plaats, die een tertius usus legis, althans zakelijk leert, en wel met de woorden: „Lex est retinenda, ut sciant sancti, quaenam opera requirat Deus, in quibus obedientiam exercere erga Deum possint" [7] maar deze plaats mag — en wel „op sterke gronden" [8] — een Melanchthonische interpolatie heten [9] en dus een vervalsing [10].

---

[2] Schloemann, *Gesetz bei Luther*, 1, 63, Smelik, *Ethiek*, 51.

[3] *W.A.* 10, I, 1, 457: „den ersten soll manss alsso predigen, denselben ists gesetzt, das sie ihr vrech leben lassen und unter den tzuchtmeyster sich bewahren lassen", cf. 39, I, 441: „Scitis, duplicem esse usum legis, primum coercendi delicta et deinde ostendendi delicta" en 40, I, 429: „Est enim lex data ad duplicem usum: Primum ad cohercendos rudes et malos. Hoc modo est civilis sententia".

[4] *A.S.* III, (B.E.K. 435): „Hie halten wir, dass das Gesetze gegeben sei von Gott, erstlich der Sunden zu steuren".

[5] Ebeling, *Wort und Glaube*, 58 v.: „Aus diesen Stellen (*W.A.* 2, 500, 12—14 en 527, 17—19 R.) wäre zu schliessen, dass es nur einen legitimen usus legis gibt, nämlich den usus theologicus. Wo Luther von der blossen Zucht des Gesetzes spricht, verbindet er dies sofort aufs engste mit der Werkung des Gesetzes im usus theologicus: WA 2, 527, 26—32"; 60 spreekt hij van „die absolute Schwerpunktbildung im usus theologicus, der eigentlich allein usus legis zu heissen verdient", zulks met verwijzing naar de volgende plaatsen uit *W.A.* 40, I: „verus usus: 511, 11; 530, 22; 532, 7; optimus usus: 509, 8 f.; 530, 15; sanctus usus: 480, 3; usus necessarius: 535, 8; verum officium legis et proprius usus: 481, 4; legis usus proprius et absolutus: 482, 3; optimus et perfectissimus usus: 490, 5; legitimus usus: 509, 1. Zwar kann das Verhältnis zum usus civilis in komparativer Form ausgedrückt werden: ‚Usus civilis est utcunque bona, melior Theologicus', 534, 4. Der usus civilis ist infimus usus, 530, 17. Im usus theologicus aber ist das Gesetz in maximo suo usu, 509, 4. Doch kann auch wieder vom usus theologicus slechthin ausgesagt werden: ‚Das ist usus legis', 483, 1; 530, 20; 533, 8; ‚tum usus legis', 489, 12; ‚ibi lex ist in suo usu', 525, 1". Iets, dat sterker klinkt nog dan Calvijns „praecipuus" voor de tertius usus legis.

[6] *W.A.* 26, 15.

[7] *W.A.* 39, I, 485.

[8] Berkouwer, *De zonde*, I, 153.

[9] *C.R.* XXI, 406 is de bron.

[10] Ebeling, a.w. 50 met verwijzing naar Elert, *Eine theologische Fälschung zur Lehre vom tertius usus legis*. In: Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte, hrsg. von H. J. Schoeps, I (1948), 168—170 en van dezelfde, *Zwischen Gnade und Ungnade*, München, 1948, S. 161 ff, wiens analyse Ebeling overigens „korrekturbedürftig" acht. cf. Elert, *Morph.* II, 27, waarin hij zijn uitspraak over dezelfde plaats uit zijn eerste druk terugneemt, alsmede *Ethos*, 388.

Ebeling wijst er voorts op, dat de Weihnachtspostille van 1522 [11] weliswaar de term „dreyerley brauch des gesetzs" heeft — welke uitdrukking door Bucer in het latijn met triplex usus legis is weergegeven — maar dat dit een lading dekt van toch andere aard dan die van de latere triplex usus legis [12]. Het gaat hier om drieërlei vorm van wetsvervulling (niet-uiterlijk, uiterlijk en innerlijk) [13]. Tenslotte zou, aldus eveneens Ebeling, *W.A* 2, 466, 19—26 en 498, 10—13 nog in de richting van een triplex usus legis kunnen wijzen, maar bij nader inzien bewijzen deze plaatsen het tegendeel [14]. Inderdaad gaat het hier om resp. „interpretationes, quibus peccatum clarius cognosceretur" en „ne caro insolescat".

Haikola, die onder de indruk blijkt van de gebleken interpolatie [15], wil er toch op wijzen: „Die Frage des Verhältnisses Luthers zum usus tertius lässt sich . . . nicht nur so lösen, dass man durch kritische Quellenforschung beweist, Luther habe faktisch bloss von zwei Gebrauchsweisen gesprochen. Die Anzahl der Gebrauchsweisen des Gesetzes ist m.a.W. nicht entscheidend für die systematische Lösung der umstrittenen Frage" [16]. Wij zullen dit ter harte moeten nemen. Niettemin moet dezelfde van 't hart, dat „die Lehre vom usus tertius eine Abweichung von Luthers Auffassung" inhoudt, wat dan tevens de conclusie mag heten van zijn onderzoek [17], waarin hij als verschil tussen Luther en de orthodoxie juist ontdekt heeft, dat bij de eerste de mens *„frei vom Gesetz als Gehorsamsnorm"* is [18]. Misschien is dit toch weer iets te sterk gezegd en meer dan hij helemaal kan verantwoorden. Zulks gezien zijn blijvende onzekerheid op dit punt [19], welke onzekerheid hij ook onzekerder oplost dan Ebeling, omdat hij, anders dan deze („So handelt es sich also um eine Unterscheidung in der Ausrichtung der Gesetzespredigt innerhalb des usus theologicus" [20], op de grens van een tweede en derde wetsgebruik blijft hangen [21]. Zulks in overeenstemming met „den Theologen des Nordens, welche glauben eine weitgehende Übereinstimmung zwischen der Auffassung Luthers und der Usus-tertius-Lehre des Luthertums feststellen zu können" [22] — dat is tussen het oude en het jongste Lutheronderzoek, dat Melanchthon resp. zo dicht mogelijk bij Luther als zo ver mogelijk van hem vandaan hield. En zeker is het plus royaliste que le roi wanneer Lutheranen gaan scheiden tussen wet en gebod, zoals Althaus [23] en Schlink [24] dat bijv. hebben gedaan. Luther

---

11 *W.A.* 10, I, 1, 457.
12 Ebeling, a.w. 51 v.
13 Elert, *Morph.* II, 27 in gelijke zin.
14 Ebeling, a.w. 59.
15 Haikola, *Usus legis,* 10.
16 Haikola, a.w. 85.
17 Haikola, a.w. 152.
18 Haikola, a.w. 53.
19 Haikola, a.w. 130 v.
20 Ebeling, a.w. 67.
21 Haikola, a.w. 142.
22 Haikola, a.w. 9.
23 Althaus, *Gebot und Gesetz.*
24 Schlink, *Gesetz und Paraklese,* 333 cf. van dezelfde, *Gesetz und Evangelium,* 5: „Wie Gesetz und Evangelium, sind auch Gesetz und Paraklese unterschieden". Hij kent het νόμος-begrip, zoals het in het N.T. functionneert (Gal. 6 : 2, Rom. 8 : 2) slechts polemische betekenis toe, al zegt hij dan toch ook weer, dat het begrip nova

en de didactiek van de wet zijn elkaar niet helemaal vreemd gebleven. Zoals omgekeerd Calvijn en de elenchtiek. Wanneer Ebeling van Luther aanhaalt, dat de wet nooit gepredikt mag worden „als solten sie dadurch frum werden, denn das were forfurerey" [25], kan dit evenzeer door een verdediger bij uitstek van het derde wetsgebruik als Calvijn gezegd worden. Zoals ook Haikola tegen windmolens vecht, als hij poneert, dat Luther niet „die Scheidung zwischen zweitem und drittem Gebrauch des Gesetzes" kent [26]. Alsof Calvijn en het calvinisme deze wèl gekend zouden hebben: hooguit die tussen het eerste gebruik en de andere gebruiken! Professor Schippers kan met het oog hierop terecht zeggen: „Men moet slechts Zondag 44 op zich laten inwerken" [27]. En professor Berkouwer kan hieraan toevoegen: „vooral is het duidelijk, dat de aanvaarding van de tertius usus nimmer bedoeld was als *vervanging* van de usus elenchticus" [28]. Hij acht het dilemma „onthulling of informatie" dan ook onaanvaardbaar [29]. Dat hier overigens gevaren blijven dreigen is voor beiden in confesso [30].

Wanneer wij proberen samen te vatten, kunnen wij het het best misschien zó zeggen: dat Calvijn en het calvinisme in het derde wetsgebruik, hoe geaccentueerd ook, het tweede niet vergeten hebben. Terwijl Luther in het tweede wetsgebruik, hoe geaccentueerd ook, van een derde blijkt te weten [31]. Zo verstaan wij professor Schippers' „niet zo ver verwijderd" [32].

Het is duidelijk, dat, wanneer wij het zo stellen, wij het anders doen dan Bohatec, wanneer deze zegt: „Beide Reformatoren haben den tertius usus legis in gleicher Schärfe betont" [33]. Als wij zijn bewijsplaatsen nagaan, ontmoeten we, behalve het door Ebeling besproken en afgewezen geluid [34] en de onechte plaats in *W.A.* 39, I, 485 nog 10, I, 467, waar we de wet inderdaad „unsser gunstiger freund und geselle" horen noemen, maar in het kader van een dupliciteit! En ook spreken wij dan minder beslist dan professor Berkouwer het doet [35]. Wij zijn het met hem eens, dat Luther een positief gebruik van de wet heeft gekend, maar vragen ons af of dat het punt is. Het komt ons voor, dat

---

lex, laat staan dat van tertius usus legis „die Eigenart der Paraklese ... nicht notwendig ... verdecken" zal.

[25] Ebeling, a.w. 52, met verwijzing naar *W.A.* 10, I, 1, 457.

[26] Haikola, a.w. 142.

[27] Schippers, *Het gebruik van de wet,* 255.

[28] Berkouwer, a.w. 156.

[29] Berkouwer, a.w. 157.

[30] Berkouwer, a.w. 177 v., Schippers, a.w. 255.

[31] Loofs, *Dogmengesch.,* 777 zegt zowel: „Von einem eigentlichen *„tertius usus legis, didacticus"* kann man dennoch bei Luther nicht reden" als: „Man (so auch Köstlin II, 2, 228) pflegt daher zu sagen, *dieser* (dritte) Brauch des Gesetzes fliesse bei Luther zusammen mit *dem secundus usus theologicus*". Dit „fliessende" komt, 778 nog een keer terug. Volgens Schloemann, a.w. 23, 26 v., 113 treedt dit „fliessende" in de loop van Luthers ontwikkeling mèt het positieve van de wet sterk terug. Hij vindt, 23: „Damit hat doch wohl zweifellos Luther selbst schon die Entwicklung zur ‚negativen' Verengerung des Begriffes usus spiritualis legis in der Orthodoxie inauguriert".

[32] Schippers, a.w. 256.

[33] Bohatec, *Staat und Kirche,* 321.

[34] *W.A.* 10, I, 1, 475.

[35] Berkouwer, *Heiliging,* 173 vv.

het de vraag is of Luther om dit te benadrukken, evenals Calvijn, een tertius usus legis met zoveel woorden van node had, dan wel meende te kunnen volstaan met het onderbrengen van deze positiviteit bij een tweede wetsgebruik en dan schijnt het laatste het geval. Dan behoeft er op zich niet zo veel verschil te bestaan tussen een uitlating van Wingren: „Irgendeinen Gebrauch des Gesetzes über diesen beiden hinaus kennt Luther nicht" [36] en een van Brunner als hij spreekt van het „geringen Gebrauch", dat Luther „vom tertius usus macht" [37], maar aan een eigenlijke tertius usus legis komt Luther dan toch niet toe en de variant in de plaats — elenchticus in plaats van didacticus, secundus in plaats van tertius — zal toch ook wel een variant op de inhoud betekenen. Zóveel, dat het ons niet geoorloofd lijkt om met professor Berkouwer een derde wetsgebruik bij Luther terminologisch te fixeren [38]. Iets, dat professor Schippers dan ook nalaat [39]. Waarbij wij ons realiseren, dat de eerste, wanneer hij dat doet in '49 nog gebruik maakt van *W.A.* 39, I, 485 [40], welke plaats hij in '58 als vervalsing ziet [41] en in zijn laatste bestudering van een en ander zich veel moeite getroost, meer om het elenchtieve karakter van de usus tertius te beklemtonen bij Calvijn dan het didactieve van de usus secundus bij Luther [42].

Zo menen wij, dat er onvoldoende reden bestaat van een tertius usus legis bij Luther te spreken — zelfs al zou men niet voor Ebelings visie op de terminologie uit de Weihnachtspostille gewonnen zijn, die in deze richting wijst. Temeer, omdat deze zich, zo voorzichtig als duidelijk, uitlaat als hij zegt: „Wir stellen also fest, dass sich die Formel ‚dreierlei Brauch des Gesetzes' zwar bei Luther zuerst findet, jedoch nur einen Nebengedanken zum Ausdruck bringt und wieder fallengelassen wird, während gleichzeitig die Lehre von einem doppelten Brauch des Gesetzes inhaltlich bereits feststeht und nur noch der endgültigen begrifflichen Prägung harrt" [43].

Zelfs bovengenoemde prioriteit — die men overigens ook bij Luther niet mag overschatten [44] — is de usus civilis bij Calvijn niet gegund. Van de verschillende wetsgebruiken, die deze kent [45], heet de politicus secundus [46] en de elenchticus primus [47]. Dit betekent overigens niet,

---

36 Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf*, 170.
37 Brunner, *Das Gebot*, 585.
38 Berkouwer, a.w. 173.
39 Schippers, a.w. 255.
40 Berkouwer, a.w. 175.
41 Berkouwer, *De zonde* I, 153.
42 Berkouwer, a.w. 156 v.
43 Ebeling, a.w. 53.
44 Wingren, a.w. 170: „wir wenden hier uneigentlich die Termini erster und zweiter Gebrauch des Gesetzes an. Luther selbst sagt nicht „erster" und „zweiter", sondern usus civilis oder politicus, res. usus spiritualis oder theologicus", praat te absoluut, evenals Haikola, a.w. 60: „Daher redet Luther nicht von erstem und zweitem Gebrauch, sondern nur von usus civilis und usus theologicus", die Wingren hierin navolgt. Een en ander waarschuwt ons wel de prioriteit van de politicus bij Luther niet te zeer te benadrukken, of beter gezegd: zijn primaat.
45 *C.R.* XXX, 87: „multiplex est eius usus ac finis" cf. 257: „tribus istis partibus, quantum intelligo, continetur".
46 *C.R.* XXX, 260.
47 *C.R.* XXX, 257. Dit is de terminologie in alle edities van de *Institutie*.

dat de laatste, zoals bij Luther het geval is, „praecipuus" zou zijn. „Praecipuus" is enkel het derde wetsgebruik, omdat dit „in proprium legis finem proprius spectat" [48].

De politicus, zoals deze bij Melanchthon functionneert — Melanchthon, welke eveneens een tertius usus legis leert, ja, als auctor intellectualis van deze term genoemd mag worden [49] — ontvangt wel een bijzonder sterk accent. In verband hiermee spreekt Ebeling zelfs van een „Fehlentwicklung" en dat niet, omdat Melanchthon „den politicus überhaupt in Verbindung bringt mit Gl 3,24", maar omdat hij „Gl 3,24 ausschliesslich auf den usus politicus bezieht und ihn darum auch usus paedagogicus benennt" [50]. Wij achten het verwijt, zo gesteld, onjuist. Niet alleen het feit, dat men de „usus politicus überhaupt in Verbindung bringt mit Gl 3,24" [51], ook het feit, dat men deze politicus daarom ook paedagogicus durft te noemen, is algemeen reformatorisch [52]. En wat het feit betreft, dat Melanchthon Gal. 3 : 24 uitsluitend op de politicus laat slaan: de nieuwste exegese op deze plaats valt hem bij [53]. Wan-

[48] *C.R.* XXX, 261. Elert, *Ethos*, 395 suggereert, dat Calvijn, gezien de „gleichen Attribute" (praecipuus en proprius) dit zegt „in offenkundiger Polemik gegen Luther".

[49] Haikola, a.w. 6: „Melanchthon war derjenige, welcher ursprünglich den Ausdruck ‚dritter Gebrauch' geprägt hatte". Ebeling, a.w. 58 noemt als tijd: „spätestens mitte der dreissiger Jahre der Sache nach und 1540 auch terminologisch" cf. Engelland, *Melanchthon*, 241: „seit den Loci 1535 (XXI, 405 f.)"; zo ook Ritschl, *Dogmengesch.* II, 290.

[50] Ebeling, a.w. 66 v., Haikola, a.w. 25 deelt deze bezwaren, onder het motto: „Wenn man nun diese Disziplin als usus paedagogicus bezeichnete, könnte leicht das Misverständniss aufkommen, der Mensch könne sich aus eigenem freien Willen für die Gnade bereiten". Dat is mogelijk, maar móet niet!

[51] Ebeling, a.w. 56 wijst er op, dat in de jaren '23—'25 Gal. 3 : 24 „entgegen der späteren Auslegung durch Melanchthon ausschliesslich zur Begründung der Wirksamkeit des Gesetzes im Sinne des usus theologicus angeführt" wordt. Dat is de enige uitzondering.

[52] *W.A.* 10, I, 1, 460 geeft Luthers commentaar op Gal. 3 : 23. Het vruchtgebruik van de wet is dan tweeërlei. Er is het politieke gebruik, waarbij hij naar Rom. 13 verwijst, of het natuurlijk gebruik van de wet — dat Luther als aanknopingspunt op zìch niet blijkt te versmaden; ook Haikola, a.w. 116 v. ontgaat dit niet — en daar is het christelijk gebruik: de elenchticus. Bij Gal. 3 : 24 hanteert Luther de paedagogicus zeer finaal (464 vv.). Als Uhl, *Johann Gerhard*, 55 zegt: „Luther deutet die paedagogia in Christum immer auf den secundus usus legis, wie auch die ausführliche Auslegung von Gal. 3 : 24 im grossen Galaterkommentar zeigt (W.A. 40, I, 529—533)" kon hij, wat dat „immer" aangaat, wel eens gelijk hebben voor het door hem genoemde commentaar, maar dat is nog niet „immer". Bovendien is ook hier het politieke niet bepaald „uit de buurt". Het is veelzeggend, dat Uhl dan ook moet laten volgen: „Wenn er also vom primus usus als dem usus paedagogicus redet (sonst immer politicus oder civilis!), so meint er keineswegs dasselbe damit wie Melanchthon". Over dat laatste inderdaad, valt te praten, maar dàt was niet in het geding! En wanneer Herrlinger, *Melanchthon*, 218 zegt, dat de „externa modestia s. disciplina" bij Melanchthon verschijnt als „paedagogia in Christum, weil sie die Wirksamkeit des Wortes einmal ermöglicht", beweert hij niet iets anders dan wat wij bij Luther verwachten kunnen. Calvijn, *C.R.* XXX, 261 zegt er het volgende van: „Ad utrumque vero accomodari potest, quod alibi dicit, legem fuisse Iudaeis paedagogum ad Christum (Gal. 3,24)".

[53] Ridderbos, *Vrijheid en wet*, 91 laat zien, dat met de παιδαγωγός niet is „bedoeld, dat de wet in positieve zin heenwijst naar Christus ... de ‚paedagoog' is in

neer men dan toch van een „Fehlentwicklung" wil spreken, dan kan dat gebeuren. Maar dan niet vanwege het bovenstaande, dwz. vanwege een sterk accent op de politicus op zìch of op de politicus als paedagogicus op zìch, maar vanwege de al te menselijke, berekenende, psychologisch de zaak doorzichtig makende wijze, waarop de — zodoende juist te weinig politieke en te veel theologische — paedagogicus bij Melanchthon zal blijken te functionneren [54]. Bovengenoemd sterk accent mag Melanchthon overigens niet verhinderen, om, evenals Luther, de usus secundus de eigenlijke te noemen [55]. Terwijl de behandeling ervan toch altijd iets „toevalligs" houdt, nauwelijks een „behandeling" mag heten, ook bij hem.

Ook van de confessie kunnen wij niet zeggen, dat deze lang stil staat bij de betekenis van de primus usus legis [56].

Eer vanzelfsprekend dan onbelangrijk

Het feit, dat de primus usus legis in de tijd van Luther, Melanchthon en Calvijn en van de onder hun invloed ontstane belijdenisgeschriften hoegenaamd geen uitvoerige uiteenzetting krijgt, hangt niet samen met de verdachte plaats, die de usus civilis tegenwoordig wel ontvangt onder invloed van een theologie, die liever christologie, beter: soteriologie wil zijn. Zoals het menigvuldig ter sprake brengen van een en ander in de tegenwoordige tijd, zoals wij al zeiden, geenszins behoeft te wijzen in de richting van een beklemtoning van genoemde usus — het tegendeel kan het geval zijn — zo zou het niet met zoveel woorden ter sprake komen van ons onderwerp in de tijd der reformatie wel eens kunnen samenhangen met de volkomen vanzelfsprekende wijze, waarop men toen de primus usus legis zag functionneren binnen een multiplex usus legis [57]. Een vanzelfsprekendheid, die, in tegen-

---

de oudheid veel meer de impopulaire figuur, die de onvolwassen knaap in de band moest houden, niet de leermeester dus, maar de oppasser". Berkouwer, a.w. 162 v. sluit zich hierbij aan. En Schippers, a.w. 254 zegt: „Deze paedagogos had in de oudheid een kwalijke reputatie" cf. Diem (Hermann), *Zwei Reiche*, 20: „nicht ... im Sinn von Pestalozzi" en van dezelfde, *Barths Kritik*, 24 v. 'n Fraaie omschrijving geeft Bertram, παιδεύω, 619: „Die Bewachung, Einschliessung und Knechtung (Gl 3,22.23; 4,3) deutet darauf, dass die durch Sünde, Gesetz und Weltelemente Beherrschten noch nicht Kinder sind". *Ap.* IV (*B.E.K.* 164) gebruikt de uitdrukking in onmiddellijk verband met 1 Tim. 1 : 9: de wet ... voor wettelozen. Daarentegen ziet *S.D.* V (*B.E.K.* 960) het „zur Erkanntnus ihrer Sünden" dwz. elenchtief.

[54] Cf. 88—101.

[55] *C.R.* XV, 633 v. heet het tweede gebruik van de wet „proprium et summum opus legis". Elert, *Ethos*, 390 vindt dit pleiten voor het Lutherse van Melanchthon, met verwijzing naar *C.R.* XXI, 217.

[56] Schlink, *Luth. Bekenntnisschr.* 83: „Die Problematik der natürlichen Gotteserkenntnis ist in den Bekenntnisschriften als unwichtig und belanglos behandelt". Ten onrechte schakelt Schlink het „onproblematisch" gelijk met „unwichtig".

[57] Berkouwer, *Alg. Openb.* 127, n.a.l. van de in noot 56 genoemde uitspraak van Schlink.

stelling met de plaats van de andere usus, beter: in tegenstelling met de verhouding tot de andere usus, in de controverse Rome-reformatie te meer onverdedigd kon blijven naarmate zij minder werd aangevallen [58].

Dat wij deze vanzelfsprekendheid in onze verhandeling niet even vanzelfsprekend kunnen hanteren en ophalen en dat wij iets, dat in het verleden natuurlijker lag, met veel, met angstig veel, nadruk moeten gaan weergeven, moeten gaan „beschreiben" [59], dàt spreekt ook vanzelf. Er is sindsdien, zowel met de theologie als in de politiek — om deze even als exponent van de politicus te noemen — nogal wat gebeurd.

Program

Toch hopen wij, nadat wij terminologie en taak van de usus in het geding hebben nagegaan (II), te kunnen aantonen, welk een sanerende rol in het geheel der levensverhoudingen deze usus legis niet maar gespeeld hééft in de ethiek der reformatoren (III), maar ook nog spelen kan en moet in het heden (IV). En aangezien het typisch reformatorisch is om onder actualiteit niet in de laatste plaats bijbelse actualiteit te verstaan, lassen wij een apart hoofdstuk met schriftgegevens in, om ons te vergewissen van de schriftuurlijke plaats van de betreffende usus (V). Wanneer wij daaraan tenslotte een laatste hoofdstuk toevoegen over de eschatologie van het besproken wetsgebruik, dan bedoelt dit aan bovengenoemde actualiteit niets af te doen: integendeel (VI)!

Politicus of civilis? primus

Een kleine opmerking vooraf over de term, waarover wij in het volgend hoofdstuk nader hopen uit te weiden. Wij zullen ons, zoals al wel bleek, onthouden van een keuze tussen de adjectieven politicus en civilis. Wij achten deze niet relevant. Wij achten het zelfs aanbevelenswaard ze af te wisselen. Al was het alleen al, om daarmee te laten uitkomen, dat het begrip politiek, mèt het begrip πόλις, altijd meer heeft ingehouden dan alleen maar dat [60]. Iets, waarvoor men in de tijd der reformatoren meer begrip heeft getoond dan tegen-

---

[58] Arnold, *Naturrecht*, VI, zegt, dat Bellarminus, „grösste Kontroverstheologe der Reformationszeit die herkommliche Naturrechtslehre nicht ausdrücklich gegen Luther zu verteidigen sich veranlasst sah" cf. *Bellarmin*, 35. Dat het in het één (natuurrecht) om het ander (primus usus legis) gaat hopen wij nog aan te tonen.

[59] Prenter, *Schöpfung und Erlösung*, 93.

[60] Strathmann, πόλις, 516, geeft als waarschijnlijk oorspronkelijke betekenis: burcht, maar wijst, 517 tevens op het feit, dat het, zulks in onderscheid met ἄστυ „meint den für ein bestimmtes Gebiet massgebenden politischen Mittelpunkt". Als zodanig ziet hij, 520 het begrip als exponent van de mens, die „aus dem Zustand kulturloser Ungesichertheit heraustritt und den Weg einer höheren Entwicklung beschreitet".

woordig meestal [61] het geval schijnt te zijn [62]. Het ligt er dan verder maar aan van welk adjectief men zich bedient bij de weergave van de triplex usus legis. Bij één grieks adjectief als elenchticus voor de secundus behoort een al evenzeer grieks adjectief als politicus voor de primus. Verder hebben de reformatoren civilis en politicus dooréén gebruikt [63]. We bevinden ons dus op traditionele grond, wanneer wij ons van een keuze onthouden.

Wel geven wij, zoals ook reeds bleek, de voorkeur aan de gewoonte van Luther en Melanchthon om de civilis primus te noemen, boven die van Calvijn om hem secundus te heten. Zulks vanwege de zakelijke prioriteit, welke zakelijkheid juist zo kenmerkend is voor de usus in het geding. In een veelbelovender zin zelfs [64], dan waarvan de reformatoren misschien droomden. Maar daarover later, veel later, als wij zelf gaan dromen (VI).

---

[61] Schippers, a.w. 258 vormt een uitzondering, als hij onder de usus politicus blijkt te verstaan: „het fungeren van de wet in de menselijke samenleving van alle dag".

[62] Törnvall, *Regiment*, 125: „dass *politia* weit mehr als die weltliche Obrigkeit in sich schliesst. Unter die ‚politische' Betrachtungsweise wird nicht nur das staatliche Regiment gerechnet, sondern auch *mores, opera, sapientia,* die ganze *vita activa* des Menschen". Het is het regnum mundi, zoals Ebeling, a.w. 415 het omschrijft: „slechthin alles von der geringfügigsten menschlichen Tätigkeit bis zu Wisschenschaft, Moral und Religion".

[63] Ebeling, a.w. 59 wijst er op, dat de „nicht von Luther selbst besorgten Druckbearbeitungen von 1535 und besonders von 1538 häufiger das Adjektiv civilis durch politicus ersetzen", waaruit hij dan „ein wenig die schülerhafte Tendenz zu abgeschliffener Formel" opmerkt. Stel, dat dit waar is, het tast onze stelling van het mixture van beide termen principieel niet aan.

[64] Van Ruler, *Vervulling*, 533 geeft een en ander weer in de zin: „dat de usus politicus legis de meest omvattende in den triplex usus is".

II

TERM EN TAAK

Bij de reformatoren en in de confessie

De term usus legis stamt van Luther [1]. Ebeling betwijfelt of zelfs Augustinus' bekende onderscheiding tussen habere en utiliter habere uit de sacramentsleer invloed heeft gehad [2]. Wel ontleent deze lege uti aan 1 Tim. 1 : 8, maar het blijft „bei ihm gebunden an die Zitierung dieser Stelle und wird nicht zu einem theologischen Terminus technicus". Het laatste is de uitdrukking overigens ook nog niet bij Luther, als deze in zijn eerste colleges over de Psalmen (1513/1517) van 1 Tim. 1 : 8 gebruik maakt. Eerst later is Luther zich de samenhang van het begrip met deze plaats bewust geworden. Hij heeft het dan ook niet direct aan deze plaats te danken — aldus Ebeling [3]. „Die Wurzeln liegen viel tiefer: auch nicht nur in der schon verwendeten Kategorie ‚Nutz und Brauch', sondern *mit* dieser in dem reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung sola fide und der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium" [4]. Zo kan hij zeggen: „‚usus legis' scheint mir in der Tat eine theologische Begriffsprägung Luthers zu sein" [5]. Iets, dat men nu ook weer niet moet overdrijven, omdat niet alleen Calvijn, maar ook Luther synoniemen kent als sensus [6], officium legis [7], „frucht und nutz", etc. [8].

---

[1] Ebeling, a.w. 58 v.: „1519 entfaltet Luther die Lehre vom Gesetz, ohne den Ausdruck usus legis zu verwenden ... Wohl findet sich zweimal der Ausdruck lege uti als Vorbereitung und auch im Sinne der späteren substantivischen Wendung usus legis: W.A. 2; 500, 12—14; 527, 17—19 ... 1531 bzw 1535 findet sich dagegen bei ihm der Begriff usus legis ausserordentlich häufig, und zwar ausgebaut zu der Unterscheidung eines doppelten usus legis ..." Het gat tussen beide commentaren op Galaten uit '19 en '31—'35 kan, aldus Ebeling, 61 v., gevuld met de „noch schwankende Verwendung des Ausdrucks ‚Brauch des Gesetzes'" uit de Weihnachtspostille van 1522. Pal daarop, in Februari 1523 gaat Luther de geboden behandelen en wel „geradezu mit Entdeckerfreude ... ad duplicem usum".

[2] Ebeling, a.w. 63: „wo man es noch am ehesten vermuten sollte". Zoals hij ook de scholastieke onderscheiding tussen frui en uti niet als precedent kan zien.

[3] Ebeling, a.w. 63, Schippers, a.w. 253 acht de nieuwe vertaling „(wettig toepassen") beter dan de statenvertaling („wettiglijk gebruiken").

[4] Ebeling, a.w. 63 v.

[5] Ebeling, a.w. 62 v.

[6] *W.A.* 40, I, 479 v.

[7] *W.A.* 40, I, 481. Ebeling, a.w. 60 noemt ook nog finis, tempus, modus legis: 504, opus legis: 531, natura et vis legis: 534 cf. intellectus legis: 479.

[8] *W.A.* 10, I, 1, 460.

Wij gaan over tot de taak. Deze is, zoals wij reeds zagen [9], „dass sie yhr vrech leben lassen und unter dem tzuchtmeyster sich bewahren lassen" of „ad cohercendum rudes et malos". Zij vertegenwoordigt het „leibliche Amt des Gesetzes", dat er, overeenkomstig de iustitia civilis [10], en in onderscheid met het „geistlichles Amt", is „der Sunde zu wehren" [11]. Er is daarbij onderscheid tussen „die rohen bosen Leute" en „die heuchler und falsche heiligen" [12] en wie „weltliches Regiment" zegt, zegt ook „regnum rationis, Gesellschaft, Staat oder was man will" [13]. De usus politicus legis valt te omschrijven als een usus tabulae secundae [14].

Bij Calvijn komen we de usus legis tegen in de verbinding usus ac finis [15] of officium ususque legis [16]. Hiertussen — tussen finis, officium, usus — zullen we niet streng mogen onderscheiden. De begrippen duiden kennelijk hetzelfde aan [17]. Iets, wat ook geldt voor het door Calvijn gebruikte opus [18] en sensus legis [19]. Niet ten onrechte kan Sizoo in zijn weergave [20] dan ook usus verschillend vertalen en wel de ene keer door het woordje „nut" [21], de andere keer door de term „gebruik" van de wet [22].

Ook Calvijn kent een vrij negatieve omschrijving van het civiele wetsgebruik met de woorden: „Secundum legis officium est, ut qui nulla iusti rectique cura, nisi coacti, tanguntur, dum audiunt diras in ea sanctiones, coerceantur saltem poenarum formidine" [23]. Deze gedwongen en afgeperste gerechtigheid is nodig voor de samenleving in het algemeen. Positiever klinkt het, wanneer wij als omschrijving van genoemde wetstaak — evenals bij Luther [24] — krijgen: „politia, oeconomia, artes omnes mechanicae, disciplinaeque liberales". Wel

---

[9] Cf. I, noot 3.
[10] Diem, *Zwei Reiche*, 36. Ook bij Calvijn, *C.R.* XXX, 1094, duikt bij de definitie van de usus civilis de iustitia civilis op.
[11] *W.A.* Tischr. 6, 129: „Darüm hat Gott verordnet Oberkeit, Aeltern, Schulmeister, Gesetze und Rechte, Stöcke und allerlei weltliche Ordnung, auf dass, wo sie nicht mehr können, doch aufs wenigste dem Teufel die Fäuste binden".
[12] *W.A.* 50, 224.
[13] Törnvall, *Regimentenlehre*, 412.
[14] *W.A.* 51, 558: De keizer „mus her ünter ynn die andern tafel yns vierde gebot. Hoher kan er nicht".
[15] *C.R.* XXX, 87.
[16] *C.R.* XXX, 257.
[17] Schippers, a.w. 252.
[18] *C.R.* XXX, 257.
[19] *C.R.* XXX, 271.
[20] Sizoo, Johannes Calvijn, *Institutie*, Delft, 1949[2], I-III.
[21] *Institutie*, I, VI, 4.
[22] *Institutie*, II, VII, 6.
[23] *C.R.* XXX, 260.
[24] Bohatec, *Calvin und das Recht*, 59: „Mit dieser Verbindung der positiv aufbauenden und fördernden, mit der negativen, das Böse niederhaltenden Tätigkeit sieht Calvin die ordnende Aufgabe des Staates und rückt damit entschieden in die Nähe Luthers".

is er verschil tussen de „res terrenae" en de „res coelestes" [25], het politieke en het spirituele, maar dit verschil neemt niet weg, dat door dat politieke dan toch maar „ad humanitatis et civilitatis officia . . . homo eruditur" en een en ander „non quidem in pascendo tantum aut vestiendo" uitkomt, maar ook „in praescribendis legibus quibus homo inter homines vitam sancte, honeste, modesteque exigat" [26]. En evenals bij Luther merkt men, dat het in het politieke gebruik van de wet om de tweede tafel gaat, „quo scilicet ad civilis inter homines societatis conservationem proprius accedunt" [27]. Het blijkt Calvijn met de politiae usus of het tweede gebruik van de wet, zoals hij het noemt, om de humaniteit begonnen [28] en te zeggen, dat „de ea exterminanda cogitare, immanem esse barbariem" [29]. Het gaat bij deze „*humanitas* om het gewone leven, om dat wat Luther bedoelt, wanneer hij spreekt over het bewaren van lichaam, vrouw, kind, goed, huis en eer". Dank zij dit wereldlijk regiment „blijft het leven ‚leefbaar', het ‚alledaagse' menselijke leven" [30]. Zij — deze humanitas — is ook daarom zo belangrijk, omdat zij, evenals de elenchticus — maar dan op een totaal ongedachte wijze — tuchtmeester is tot Christus, zoals wij reeds zagen [31]. „Quin etiam filiis Dei non est inutile hac paedagogia exerceri quantisper ante vocationem, spiritu sanctificationis destituti, insipienta carnis lasciviunt" [32].

Wat Melanchthon betreft: deze kent al vroeg het onderscheid tussen carnalis en spiritualis intellectus legis. Veel interesse is er voor dit onderscheid in verband met ons onderwerp dan direct nog niet [33]. Eerst 1523/1525 komen we de onderscheiding in de Loci uit deze jaren „dem Sinne nach" tegen. Zonder, dat er overigens al van een duplex usus legis-leer met zoveel woorden sprake is [34]. „1527 ist dan zwar

---

[25] *C.R.* XXX, 197.
[26] *C.R.* XXX, 622 v.
[27] *C.R.* XXX, 205
[28] Bohatec, a.w. 26 spreekt van „Bestand der menschlichen Sozietät" en *Staat und Kirche,* 164 van de „im Zeichen der Humanität stehende öffentliche Ehrenhaftigkeit".
[29] *C.R.* XXX, 1094.
[30] V. d. Berg, *Twee regimenten,* 26. Hij zegt er, 25 v. van: „Het is moeilijk om het woord op de juiste wijze te vertalen: het woord kan zowel παίδευσις, vorming, als φιλανθρωπία betekenen. Budé gebruikt het woord in de eerste zin, in de betekenis van eruditio et institutio in bonas artes, maar bij Calvijn treffen we het herhaaldelijk in de tweede betekenis aan". Hij geeft als voorbeeld *C.R.* XLVIII, 563.
[31] Cf. I, noot 52.
[32] *C.R.* XXX, 260.
[33] Ebeling, a.w. 54: „Es ist bezeichnend, dass die beiden biblischen Belegstellen, die er später stereotyp für den primus legis anführt, in den Loci von 1521 nie zitiert werden, nämlich Gl 3,24 (lex paedagogicus noster) und 1 Ti 1,9 (lex iniustis posita)".
[34] Ebeling, a.w. 55. Schwarzenau, *Melanchthon,* 16 ziet in de *Themata ad sextam feriam discutienda* van 1522 (*C.R.* I, 595 v.) het fundament voor de bij de twee Straatsburger edities der Loci gevoegde *Themata de duplici iustitia,* waarvan de eerste in Dec. 1523 verscheen (*C.R.* XXI, 227). Hij ziet ook hier reeds aanwezig de „Anwendung des Begriffes des paedagogia auf das regimen corporale . . . wenn auch

in den Visitationsartikeln der Sache nach der duplex usus legis klar gelehrt, aber der Begriff usus legis wird nicht verwendet", dwz. „Es wird nur von den zwei effectus legis gesprochen". Hetzelfde geldt voor de Apologie [35]. Van een „Ausführung über den duplex usus legis" is pas in het begin der dertiger jaren sprake [36] onder invloed van Luther, die, aldus Ebeling, „erst in der Galaterbriefvorlesung von 1531 die Terminologie usus legis intensiver als theologische Kategorie verwendete" [37].

De taak is die van een iustitia carnis, civilis, humana, politica, externorum operum seu legis, pharisaica [38]. De laatste aanduiding betekent: „Der erste Gebrauch umfasst nicht nur die aufgezwungene Disziplin bei den im üblichen Sinne rohen Menschen, sondern viel mehr" [39]. Het hypocritisch gebruik van de wet gaat dieper dan het epicureïsch [40]. Genoemde taak is, aldus de Loci uit 1543, zo negatief als positief. Zij is er „propter mandatum Dei, cui debetur obedienta. Secundum, ut poenae vitentur, quibus vel magistratus vel Deus punit atrocia delicta. Tertia, publicae pacis caussa ... Quarta caussa est, quia disciplinae est paedagogia in Christum" [41]. Onder deze paedagogie tot Christus verstaat Melanchthon niet alleen het coercere, ook het docere [42]. Een en ander komt wederom neer op „Bewahrung der humanitas" [43], waaronder Melanchthon begrijpt: „alle praktischen Gegebenheiten ... und zwar immer in Hinsicht auf eine bestimmte für das menschliche Zusammenleben notwendige utilitas" [44]. Kortom civiliteit, de burgerlijkheid des levens: „Essen, Trinken, Kleidung, Ackerbau, Handwerk, Kunst, Wissenschaft und Staatsordnung, werden mit einander in eine Reihe gestellt" [45].

---

nur in dem Sinne einer äusseren coercitio ... Corporale regimen institutum est ad cohercendum corpora eorum, qui carent spiritu Dei" (*C.R.* I, 596). Engelland, a.w. 534 noemt in dit verband de *Annot. ad Rom. et Cor.* 1522: „Duplex iustitia est. Altera quae est ex lege, id est, cum uires nostrae legem facere conantur externis operibus. Ea reuera non est iustitia ... Altera est fidei Justitia, quae est fides in Christum, ea saluos facit", maar Ebeling, a.w. 56 ziet hier, ook zakelijk, weinig in. Uhl, a.w. 31 merkt op, dat de in de *Themata* weliswaar aanwezige iustitia civilis nog niet onder invloed staat van wat er later zo essentieel voor zal blijken te zijn: lex naturalis en ratio.

[35] Ebeling, a.w. 55.

[36] Ebeling, a.w. 57.

[37] Ebeling, a.w. 64.

[38] Engelland, a.w. 80.

[39] Haikola, a.w. 34.

[40] *C.R.* XV, 608: „Ratio aut habet opiniones Epicureas de Deo, quod sit otiosus, nec puniens nec salvans" en XXI, 678: „Semper hypocritae a vera Ecclesia de hac quaestione dissenserunt et dissentient; quia ratio humana sive luce divina non cernit, quantum malum sint haec interiora peccata".

[41] *C.R.* XXI, 717.

[42] Engelland, a.w. 87.

[43] Schwarzenau, a.w. 26 cf. 28.

[44] Schwarzenau, a.w. 29.

[45] Schwarzenau, a.w. 45.

Wanneer Schlink opmerkt [46], dat „eine ausdrückliche Unterscheidung der drei usus des Gesetzes fehlt in den Bekenntnisschriften vor der FC" (Ep. VI, 1), waarin nut en taak van de primus usus omschreven wordt als „äusserliche Zucht wider die wilden, Ungehorsamen" [47], mag men deze terminologische vaagheid geenszins gelijkstellen met zakelijke onzekerheid. Te betwijfelen valt ook of men als verklaring van het terminologisch vacuum, het gebrek aan beklemtoning, gebruiken kan de opmerking van Bonhoeffer, dat de interesse in de belijdenisgeschriften voor de primus usus eer polemische dan zelfstandige waarde bezit. Polemisch tegen „die mönchische Vollkommenheitslehre, gegen den kirchlichen Anspruch auf weltlich Regiment, gegen die Schwärmer" [48]. Afgezien van het feit, dat in deze redenering het reactiemotief wel eens te zwaar kon zijn belast — wij komen daar nog op terug [49] — genoemde vaagheid zou, wederom, wel eens kunnen samenhangen, meer met zakelijke vanzelfsprekendheid dan met eigenlijke onzelfstandigheid [50]. Het ligt wat gecompliceerder dan in Bonhoeffers redenering uitkomt. Genoemde zelfstandigheid is praktisch nihil, wanneer de andere usus in het zicht komen [51]. Is dit niet het geval, dan is zij enorm [52]. Op beide facetten hopen wij terug te komen bij verschillende gelegenheden. Duidelijk is ook hier, dat de confessie de taak van de usus politicus niet enkel negatief ziet. De mensen, die haar betrachten „können sogar einen sehr hohen moralischen Standard . . . besitzen. Ihre ‚Wildheit und Zügellosigkeit' ist daher nicht in allzu moderner oder buchstäblicher Bedeutung zu nehmen. Die ‚Roheit' kann sehr qualifizierter Art sein, die Moral der Pharizäer z.B. ist eine Frucht des ersten Gebrauches" [53].

---

46 Schlink, a.w. 175.

47 *B.E.K.* 793. Bonhoeffer, a.w. 239 haalt deze plaats aan, maar citeert vervolgens *S.D.* VI (*B.E.K.* 962), waarin het begrip „Ehrbarkeit", dat een belangrijke rol speelt bij de interpretatie van de usus civilis in de lutherse belijdenisgeschriften. Cf. *Ap.* IV (*B.E.K.* 160, 164, 166), XVIII (*B.E.K.* 311), *S.D.* II (*B.E.K.* 882). Zie ook *C.A.* XVI (*B.E.K.* 70 v.): „Urteil und Recht sprechen, Ubelthäter mit dem Schwert strafen, rechte Kriege fuhren, streiten, kaufen und verkaufen, aufgelegte Eide tun, Eigens haben, ehelich sein etc" cf. *Ap.* XVI (*B.E.K.* 307).

48 Bonhoeffer, a.w. 239.

49 Cf. 77 v.

50 Bonhoeffer, a.w. 239 verwisselt ten onrechte het niet-systematische met het onzelfstandige, als hij zegt: „Der primus usus erfährt in den Bekenntnis-schriften keine systematische zusammenhängende Behandlung, es kommt ihm kein selbständiges Interesse zu".

51 Brunstäd, *Luth. Bekenntnisschr.* 69 beschrijft de mens in de confessie niet als „lapis und truncus überhaupt", maar „zur Wiederherstellung des Gottesverhältnis so unfähig, wie ein lapis und truncus". Ook de *Gall.* IX (Müller, *Bekenntnisschr.* 224 ziet wat er aan licht over is pas duisternis worden „quand il est question de cercher Dieu".

52 Brunstäd, 216 v. Ook de gereformeerde belijdenisgeschriften zijn vol van het „residuum . . . post lapsum, *Can.* III, IV-IV (Müller, a.w. 852).

53 Haikola, a.w. 26.

Conclusie

Wanneer wij, op grond van bovenstaande gegevens, nu tot een conclusie willen komen, tot een taakomschrijving van de usus politicus legis, zoals wij deze zien functionneren bij Luther, Calvijn en Melanchthon, alsmede in de door hun toedoen ontstane confessie, dan zouden wij willen zeggen, dat de usus legis, in onderscheid met de elenchticus, die ons van het peccator-zijn in het mens-zijn overtuigt en de didacticus, die het heilig-zijn in het peccator-zijn demonstreert, het mens-zijn in het peccator-zijn doet uitkomen. Wij zeggen het zo met een verwijzing naar het woord van Calvijn: ,,Utcunque enim peccatores vitio nostro simus, manemus tamen eius creaturae" [54].

Wanneer professor Berkouwer, over hetzelfde sprekend zegt, dat zo niet een ,,verontschuldiging klinkt, maar de aanklacht te *duidelijker* vernomen wordt" [55], gaan wij geheel accoord, zonder dat wij de primus usus legis, of liever gezegd: de taak daarvan, exclusief tot een áánklagende zouden willen reduceren. Iets, dat professor Berkouwer dan dan ook niet doet. Het inexcusabele is er altijd vanwege het incitatieve.

Een vraag naar de lex

Men zou zich intussen kunnen afvragen wat dat voor een lex is, in de verbinding primus usus legis. De vraag klinkt wat wonderlijk, want er is natuurlijk maar één wet [56] en in het geval van de primus usus legis is deze niet anders dan in dat van de andere usus. De éne wet echter treedt op verschillende wijze op. Juist daarom is de visie fout, ,,dat de in de Schrift geopenbaarde wet van de Tien geboden niets meer is dan een opzettelijke afkondiging van het natuurrecht" [57]. Niet minder eenzijdig en onder protestanten vermoedelijk meer in trek tegenwoordig [58], is de angst, dat de in de Schrift geopenbaarde wet van de Tien geboden óók een opzettelijke verkondiging van het natuurrecht zou zijn en óók een boodschap inhoudt aan een ,,profaan gezelschap en . . . een groep van mensen, die zich bezighouden met de beste manier van leven in de wereld", behalve ,,aan het uitverkoren volk van Jahweh" [59]. Het gaat inderdaad in de primus usus legis om zoiets als een natuurrechtelijk gebruik van de wet, zij het van geen andere dan de wet in de secundus en tertius usus legis. Reeds de synode van

---

[54] *C.R.* XXX, 369.
[55] Berkouwer, *Beeld Gods,* 144.
[56] Schippers, *Geref. zede,* 197 cf. Berkouwer, *De zonde* I, 159.
[57] Schippers, a.w. 196.
[58] Hommes, *Natuurrecht,* 145 vermeldt de afstand in Duitse protestantse kringen tot iedere natuurrechtconceptie. Deze afstand is in het algemeen niet representatief cf. Van Apeldoorn, *Het nederlandse recht,* 366.
[59] Schippers, *De hermeneutiek van de wet,* 125, aldus Von Rad, *A.T.* 196 v. weergevend.

Arles, 475 plaatst de in het hart geschreven natuurwet vóór de „Mozaïsche" [60] en wat meer zegt, de reformatoren hebben deze, via Ambrosius, Augustinus en Thomas lopende traditie niet willen afbreken, maar gecontinueerd [61].

Zo kan Luther zeggen, dat „Moses gesetz und natur gesetze eyn ding sind" of dat „die natürlichen gesetze ... nyrgent so feyn ‚und ordenlich sind verfasset' als ynn Mose" [62]. Hiernaar verwijst Bornkamm als hij opmerkt, dat de decaloog spiegel is van het natuurrecht [63]. En Heckel concludeert: Luther „hat das weltliche Naturrecht unter materiellrechtlichem Gesichtspunkt im Dekalog gefunden". Speciaal de tweede tafel is daarbij „die magna charta humanitatis" voor hem geweest [64].

Ook bij Calvijn lezen we, dat „legem Dei, quam moralem vocamus, constet non aliud esse quam naturalis legis testimonium". Verder kan Mozes' wet nooit „abrogatur quae nobis lata numquam fuit" [65]. Bohatec spreekt bij Calvijn van een „Ausweitung, Vertiefung und Verdeutlichung des Naturgesetzes durch das Sittengesetz" [66] en van een „Bezeugung des Naturgesetzes" [67].

Melanchthon noemt reeds in 1521 — niet direct zijn „philosophische" periode — de decaloog „reinster Ausdruck der lex moralis" [68], aldus Schwarzenau. Engelland constateert na 1532 geregeld een identificatie van natuurrecht en decaloog bij hem [69]. Maar we behoeven over Melanchthon niet langer uit te weiden. Zelfs Lang, die de aanwezigheid van het natuurrecht bij de reformatoren sterk betwijfelt of ontkent, aarzelt geen moment wat Melanchthon betreft [70].

Dat voor de lutherse confessie hetzelfde geldt, dàt is nu juist 'n reden voor het wantrouwen van Bonhoeffer in zijn bekend artikel over deze materie [71] en ook in de gereformeerde belijdenisgeschriften kan men op

---

[60] Fuchs, *Lex naturae,* 10.
[61] Wolf (Erik), *Naturrechtslehre,* 33.
[62] *W.A.* 18, 81.
[63] Bornkamm, *Luther,* 113 v.
[64] Heckel, *Lex charitatis,* 78 v.
[65] *C.R.* XXX, 1106.
[66] Bohatec, *Calvin und das Recht,* 33.
[67] Bohatec, *Staat und Kirche,* 16.
[68] Schwarzenau, a.w. 14.
[69] Engelland, a.w. 218 vermeldt uit de commentaar op de brief aan de Romeinen: „Cum igitur noticiae illae divinitus scriptae sint in mentibus hominum, non minus sunt lex Dei quam Decalogus in saxo divinitus scriptus, qui quidem plane easdem leges continet, quas Deus antea mentibus hominum inscripserat" en geeft andere citaten, tot 1559 toe. Zie ook 220: „Der Dekalog ist nur eine Bestätigung, eine kurze, klare Zusammenfassung und Interpretation dessen, was jeder Mensch als donum naturae besitzt: ideo promulgatus est decalogus, ut illustraret et interpretaretur legem naturae (XXI, 392)". Engelland geeft dan als causae voor deze promulgatio bij Melanchthon: „(1) Quia post peccatum caligo accessit, quae naturalem notitiam facti obscuriorem ... (2) quia voluit Deus extare illustre testimonium, quod ostenderet has notitias naturales ab ipso nobis insitas esse ... (3) Quia Deus vult extare discrimen sua voce monstratum iustitiae legis et peccati, et vult sciri in toto genere humano damnari peccatum (XXIII, 554)".
[70] Lang, *Naturrecht* 9 v.
[71] Bonhoeffer, a.w. 239 v. cf. *Ap* IV (*B.E.K.* 160) over „das natürliche Gesetz, welches mit dem Gesetz Mosi oder Zehen Geboten übereinstimmet".

één lijn geplaatst tegenkomen: Rom. 2 : 15, de natuurwet en de decaloog [72]. Dit alles betekent niet: „Die Zehen Gebot erfoddern allein ein äusserlich ehrbar Leben oder gute Werk, welche die Vernunft etlichermass vermag zu tun". Integendeel, goed bezien is het zo, dat zij „erfoddern etwas viel höhers, welchs über menschliche Kräfte, über alle Vermügen der Vernunft ist" [73].

Wanneer wij zeggen, dat de reformatoren een natuurrechtelijk gebruik van de wet hebben durven maken, bedoelen wij met de wet meer dan de decaloog. Deze immers staat pars pro toto [74], ook bij de reformatie [75]. Dwz. het natuurrechtelijk gebruik van de wet slaat niet alleen op de „tien woorden" ervan [76], maar op de hele Schrift. Wat weer niet anders betekent dan dat wij ons het eerste gebruik van de wet dóór de Schrift voorgeschreven mogen zien. Wij komen daarop [77] — zoals ook op het natuurrecht bij de reformatoren [78] — uitvoerig terug.

Rome-reformatie

Het zal niemand ontgaan, dat hier punten liggen voor het gesprek Rome-reformatie [79]. Die ons duidelijk kunnen maken, dat het gesprek, het éigenlijke dan, híer niet ligt.

Wij zullen daarvan niet mogen schrikken. De primus usus legis is teken van het feit, dat de wet ook nu niet opgaat in het evangelie [80].

---

[72] *Helv. post.*, XII (Müller, a.w. 186).

[73] *Ap.* IV (*B.E.K.* 160).

[74] Schippers, a.w. 124 — cf. *De tekst van de wet,* 3 — spreekt zowel van „primaat" als van „geen isolement". Dit met verwijzing naar Von Rad, a.w. I, 192: „Ist von den Geboten die Rede so denkt auch der Theologe zunächst an den Dekalog. Dessen Stellung im Aufbau der hexateuchischen Heilsgeschichte ist in der Tat eine einzigartige und programmatische. Aber neuere formgeschichtliche Forschungen haben gezeigt, dass er keineswegs so singulär und der einzige Vertreter seiner Art und Gattung ist".

[75] *C.R.* XXX, 252 v.: „Legis nomine non solum decem praecepta, quae pie iusteque vivendi regulam praescribunt, intelligo, sed formam religionis per manum Mosis a Deo traditam". Volgens Bauer, *Naturrechtsvorstellungen,* 248, verstaat Melanchthon onder de wet „in erster Linie der Dekalog", maar „darüber hinaus im alten und neuen Testament enthaltene leges morales". *Ap.* IV (*B.E.K.* 159 v.) zegt: „Vocamus autem legem in hac disputatione Decalogi praecepta, *ubicunque* (curs. R.) illa in scripturis leguntur". Dekaloog èn N.T. zo vat Bonhoeffer, a.w. 240 de wet samen, zoals hij deze in de lutherse confessie ontmoet.

[76] Schippers, *De hermeneutiek van de wet,* 125 vestigt er de aandacht op, dat dit de eigenlijke naam is voor de decaloog en niet „de wet". Wederom verwijzend naar Von Rad, a.w. I, 197: „Im Alten Testament werden die zehn Gebote so nie genannt, sie heissen nur ‚die zehn Worte' (Ex. 34_{28}; Dt. 4_{13}; 10_4)".

[77] Cf. V.

[78] Cf. III.

[79] Berkouwer, *Beeld Gods,* 154.

[80] Prenter, *Schöpfung und Erlösung,* 95. Diem, *Barths Kritik,* 24: „Die Frage ist, ob man nach lutherischer Lehre auch Gesetz predigen kann, ohne dass dieses zugleich in das Evangelium eingeschlossen ist". Dat is ook voor het calvinisme géén vraag.

Dat theologie meer is dan christologie, in de zin van soteriologie [81]. Dat de wet in haar usus elenchticus en didacticus dus niet is uitgesproken. Dat de samenleving niet opgaat in het christendom. En dit laatste niet in de controverse Rome-reformatie.

Of men nu dit wetseffect ervaren moet als een soort paradijselijke rest dan wel als een vooruitgeschoven eschatologische post [82]? Het één sluit het ander niet uit [83].

Een vraag naar de usus

Wij zullen ons thans nog bezig houden met een vraag, die feitelijk geen andere is dan die, waarop wij zo net het antwoord hebben trachten te geven. Het is de vraag van Ebeling: „was bedeutet eigentlich usus legis? *Wer ist das Subjekt dieses uti?* (curs. R.). Gott als der Autor legis? Oder der Mensch, der das Gesetz betrifft? Oder derjenige, der das Gesetz predigt? Merkwürdigerweise ist diese Frage in der protestantischen Theologie nie erörtert worden. Aber doch zugleich begreiflich unter der Vorherrschaft des Melanchthonischen abgeblassten usus-legis-Begriffs, in dem usus nur der formale Oberbegriff ist für die verschiedenen Gesichtspunkte, wozu das Gesetz gut ist" [84]. Voor zichzelf spreekt hij dan liever van de z.i. zoveel concretere onderscheiding tussen wet en evangelie dan van de verschillende usus legis [85]. Of men moet de term, evenals Luther, dwz. existentiëel gebruiken [86]. Begripsmatig heeft Luther er zich z.i. dan ook niet erg aan gehouden. „Gerade in diesem Zurücktreten des Begriffs usus legis wird das Wissen um den rechten Sinn des Begriffes usus legis wachgehalten" [87].

Een soortgelijke vraag komen wij tegen bij professor Berkouwer, als deze maar niet alleen in het algemeen opmerkt: „De ganse problematiek van de gevarieerde usus legis is niet denkbaar ten aanzien van de onproblematische goedheid van het gebod voor de geschapen mens" [88], maar daar in het bijzonder aan toevoegt: *„Het* probleem wordt zichtbaar in de relatie van deze usus tot het Evangelie in

[81] Kuyper, *De zegen,* 21: „in den *Christus Consolator* gaat immers niet *heel* de verschijning van den Zone Gods op" cf. Van Ruler, *Kirche und Staat,* 224: „Gott geht nicht darin auf, dass Er gnädig ist".

[82] Thielicke, *Ethik,* I, 1851 stelt dezelfde vraag negatiever, als hij zegt: „Darum sind alle Sätze einer theologischen Ethik in zwei Grenzen eingefügt: Sie sind nach rückwarts bestimmt durch das Nicht-mehr-sein jener urständlicher Gemeinschaft und sie sind nach vorwärts bestimmt durch das Noch-nicht-sein", al noemt hij het laatste ook wel het „Erst-im-Anbruch-sein".

[83] Van Ruler, *Gestaltwerdung,* 35: „In diesen Bereichen leben wir ganz in der Schöpfung und schon im Bereich der Herrlichkeit".

[84] Ebeling, a.w. 64.

[85] Ebeling, a.w. 64, 68.

[86] Ebeling, a.w. 60, 65.

[87] Ebeling, a.w. 61.

[88] Berkouwer, *De zonde,* I, 200.

verband met de vraag naar het *subject* dezer usus" [89]. Men kan ook zeggen: hij is bang voor een „duidelijke *isolering*" van de civilis [90].

Wanneer Ebeling zijn bevreemding er over uitspreekt, dat bovengenoemde vraag zo lang onder ons is uitgebleven [91], vergeet hij dat Bonhoeffer juist deze vraag stelt in zijn artikel over de rol van de primus usus legis in de lutherse belijdenisgeschriften. Hij acht het begrip usus „missverständlich", juist „in Bezug auf sein Subjekt" [92].

Wat zullen wij hierop zeggen? Laat ons eerst de critiek van Ebeling bezien. Om te beginnen staat deze critisch tegenover het begrip usus legis als *begrip*. Wanneer hij echter spreekt van het „Melanchthonischen abgeblassten usus legis Begriffes", zoals wij zagen, dat hij doet [93], onderscheidt hij zelf kennelijk tussen begrippen en *verbleekte* begrippen. Voorts horen we van hem, dat ook Luther, in onderscheid met Augustinus en de Scholastiek het begrip als *begrip* kent en er mee werkt [94]. Hoe zouden we in de theologie ook zonder kunnen, voorzover deze wetenschap is? Voor wat het schoolse aangaat van de usus-legisleer: Ebeling geeft toe, dat deze tendens uitkomend in de druk van het Rörer-college-dictaat voor wat uti en usus betreft, juist niet relevant is [95]. En waarom zou de wet ook niet schoolmeester mogen zijn? Wat is zij anders in Gal. 3 : 24 en wat anders dan een hele nare ook? [96]. Tenslotte: alsof het existentiële en het factische elkander per se zouden moeten uitsluiten [97].

Wat professor Berkouwer aangaat: het is de vraag, in hoeverre deze met zijn uitroep niet eerder een heimwee uitspreekt in de richting van de oorspronkelijke ongecompliceerdheid van de wet dan dat hij een aanval zou bedoelen op de gecompliceerdheid ervan voor het heden, zoals deze uitkomt in de triplex usus legis. Of liever gezegd, dat is geen vraag [98]. Wat zijn andere opmerking betreft, welke de kwestie raakt, waarom het ons eigenlijk begonnen is, die van het subject, wij zouden er, in verband met zijn vraag en die van Ebeling en Bonhoeffer op willen wijzen, dat het subject natuurlijk de wet — het éne subject van de éne wet — is, maar dan, zoals deze zich, zo „objectief" als „subjectief" aan ons vertoont, dwz. van buiten af en van binnen uit, zo Goddelijk als menselijk [99]. Maar de wet is toch de wet

---

89 Berkouwer, a.w. 178.
90 Berkouwer, a.w. 160.
91 Heintze, *Luthers Predigt*, 260 valt hem bij in deze bevreemding.
92 Bonhoeffer, a.w. 248. Zie ook 238: wie zal het zijn: de prediker of God?
93 Cf. noot 84.
94 Ebeling, a.w. 63.
95 Ebeling, a.w. 59.
96 Cf. I, noot 53.
97 Ebeling, a.w. 65 beseft dit, met verwijzing naar *W.A.* 39, I, 477: „Lex prius adest in facto". Men zal het door hem, 60 eveneens genoemde citaat uit *W.A.* 40, I, 174: „In usu rerum, non in rebus ipsis vis sita est" hiertegen niet mogen uitspelen.
98 Schippers, *Het gebruik van de wet*, 253.
99 Schippers, *Geref. zede*, 27.

van Gòd? Zeker, maar juist dàt sluit niet uit maar ìn, dat zij óók de wet van de mensen is. De vraag: „wie laat de werking van de wet tot stand komen: is het God, die de wet hanteert, of de prediker, of de overheid, of de mens in zijn geweten?" is daarmee van haar dilemmatiek ontdaan [100]. En dan is het aan de overige usus legis om te zorgen, dat de primus usus niet geïsoleerd te voorschijn komt [101] dwz. in de gaten gehouden wordt. Zij het dus eveneens, dat zij zich niet verbeelden mogen, dat hun subject totaal anders zou zijn dan dat van de laatste. Niet geïsoleerd is wat anders dan onzelfstandig!

Ook Bonhoeffer krijgt zo een antwoord op zijn vraag naar het subject usus legis. Bonhoeffer heeft overigens meer gevraagd. Zo is hij bang voor een zodanige betrekking van de primus usus op de ongelovigen, dat daardoor de eenheid van de wet wordt teniet gedaan. Dat gevaar bestaat, hoewel het ook weer niet meer is dan een gevaar. Wat ons vooral interesseert is de bedenking: „Das Verhältnis der Predigt des primus usus zum natürlichen Gesetz ist nicht geklärt. In der vorliegenden Gestalt kann die Lehre vom primus usus zu einer falschen Theologie der Ordnungen Veranlassung geben" [102].

Met deze laatste vraag zijn wij eigenlijk van de vraag: Welke usus is dit? teruggedwaald of weer terecht gekomen bij de vraag: Welke lex is dit? Welke vragen eigenlijk één vraag vormen. Want „de wet is er nooit, zonder dat zij haar ambt uitoefent, zonder dat zij als de levende wet ons grijpt in het hart; zij is er ook nooit zonder haar usus, haar gebruik, zonder dat zij gehanteerd wordt" [103], formuleert professor Schippers.

Al zijn critiek heeft Bonhoeffer intussen niet kunnen beletten, een „Erneuerung der usus-Lehre" te profeteren [104]. Toch zegt deze profetie ons minder — voorzover zij neerkomt op een kerstening van de primus usus en niet, dat deze ook niet op het program behoort te staan, maar zij mag dat program niet uitmaken [105] — dan de vele reminiscenties, die hij in zijn werk aan de oude, reformatorische primus

---

[100] Schippers, *Het gebruik van de wet,* 258 cf. Haikola, a.w. 105: „Natürlich kann man den ‚zivilen' Gebrauch des Gesetzes auch unter dem Gesichtspunkt betrachten, dass der Mensch dabei Subjekt ist"; 104, 135 antwoordt hij „God". En Schloemann, a.w. 114: „Es ist nämlich zu beachten, dass das Subjekt des usus legis nicht einfach der Prediger bzw. der staatliche Gesetzgeber ist, sondern der einzelne Mensch, den die (im Grunde von Gott ausgehende) Forderung von verschiedenen Seiten trifft (von der Obrigkeit, vom Feind, vom Nächsten, vom Prediger usw.) und der in verschiedener Weise darauf reagiert".

[101] Schippers, a.w. 259.

[102] Bonhoeffer, a.w. 248 v.

[103] Schippers, *Geref. zede,* 27.

[104] Bonhoeffer, a.w. 249.

[105] Bonhoeffer, a.w. 254: „Nur um Christi Willen gibt es einen primus usus und iustitia civilis" cf. 264. Wanneer men het zó eenzijdig stelt, is het omgekeerde nog beter te verdedigen: slechts ter wille van de primus usus en de iustitia civilis is Christus er.

usus legis leer ten toon spreidt[106]. Men denke aan de ruimte, die hij het natuurlijke zonder meer gunt in zijn ethiek[107], als ook aan de mondigheid, die hij de civiliteit gunt in zijn dagboek[108].

Zo blijkt deze leer niet alleen de reformatie in haar greep gehad te hebben, maar ook de latere geslachten in deze greep gehóuden te hebben, met alle consequenties (lex naturalis, twee rijken, „Eigengesetzlichkeit"!) daaraan verbonden. Maar laten wij, alvorens ons aan de actualiteit van de zaak te wijden, ons begeven tot de bronnen en aan de hand daarvan een historisch critisch onderzoek instellen.

---

106 Prenter, *Barths Offenbarungspositivismus*, 39: „Auf alle Fälle verbirgt Barths Kampf gegen jedes natürliche Gottesbewusstsein ein anderes Ethos als dasjenige, das hinter dem Aufsatz über das Letzte und das Vorletzte in Bonhoeffers Ethik steht". Hij acht het zeer de vraag of Bonhoeffer met de christologische consequenties van Barth zou zijn meegegaan, „wodurch die Kirche noch einmal der Welt ihre Mündigkeit absprechen möchte".

107 Bonhoeffer, a.w. 97—128.

108 Bonhoeffer, *Widerstand*, 178-185, 215-222, 229-237, 239-242. Relevant bij dit alles is, wat Müller (H.), *Von der Kirche zur Welt*, 47 v. uit een nog ongepubliceerde studie over de decaloog van Bonhoeffer haalt: „Um diese Lebensgesetze zu erkennen, braucht der Mensch nicht Christ zu sein, sondern nur seiner Erfahrung und seiner gesunden Vernunft zu folgen ... Es wundert ihn nicht, dass Menschen zu allen Zeiten zu Lebenserkenntnissen kamen, die mit den zehn Geboten weithin übereinstimmten: denn der Geber der Gebote ist ja der Schöpfer und Erhalter des Lebens".

III

HISTORISCH-CRITISCH ONDERZOEK

Zelfstandigheid

Het eerste, dat ons opvalt bij een onderzoek naar de aard van de usus civilis in het reformatorisch verleden, is de grote zelfstandigheid, waarmee men deze usus maar niet alleen zíet optreden — wat dat aangaat, is er geen verschil tussen vroeger en nu — maar ook láát optreden en de ruimte geeft.

Terecht heeft Lau, die het bovenstaande toegeeft met de woorden: „Die ‚Selbständigkeit' des Weltlichen wird in der Forschung immer mehr oder weiniger stark betont", daarbij de vraag gesteld: „selbständig gegenüber wem?" [1] (Kerk, evangelie, God?). In de loop van onze studie hopen wij op deze vraag terug te komen.

Van Luther kunnen wij zeggen, dat hij genoemde zelfstandigheid overvloedig beklemtoont. Wij denken aan zijn geschrift: „Von weltlicher Ueberkeytt, wie weit man yhr gehorsam schuldig sey" [2], maar geregeld kunnen wij bij hem horen, dat het rijk van de wereld een plaats heeft naast het rijk van God en dat van de toorn naast dat van de barmhartigheid [3]. Men zou zich vergissen, wanneer men deze kwalificaties eenzijdig als diskwalificatie ging lezen voor het rijk der wereld. Bedoelde zelfstandigheid gaat vergezeld van adviezen als het volgende: „wer im weltlichen Regiment wil lernen und klug werden, der mag die Heidnischen buecher und schrifften lesen" [4]. En zij reikt zó ver, dat we van Luther kunnen horen: „Ich, alss ein Prediger und von Christo gesandter soll dich nichts vom haushalten, vom ackerbaw, vom weib nemen, von der narung und anderm lehren. Denn zu solchem hat dir Gott dein Vernunfft geben. Wo du aber dich in vil ding nicht recht kanst schicken, Da magst Juristen und andere welt weyse leut zubrauchen, die darinn radten können. Mein befehl aber und Regiment gehet nur auff die sünde, Das ich dich lehre, wie du deiner sunden halb hettest ewig müssen verlorn sein, wo Christus dafür nicht bezalet und gnug thun het" [5]. Het is nu eenmaal zo: „In religione loquimur aliter de rebus quam in politia" [6]. Lohse heeft niet gelijk, als hij zegt: „Immer wieder

---

[1] Lau, *„Äusserliche Ordnung"*, 23.
[2] *W.A.* 11, 245—394 cf. Bornkamm, *Zwei Reiche*, 7.
[3] *W.A.* 11, 249; 18, 389.
[4] *W.A.* 51, 242.
[5] *W.A.* 52, 268.
[6] *W.A.* 40, I, 176.

hebt Luther hervor, dass Gott dem Menschen in der Offenbarung nichts über seinen irdischen Beruf mitteilt" [7]. In ieder geval niet helemáál gelijk, de waarheid is onvolledig. Er zijn immers maar weinig onderwerpen geweest, waarover Luther geen „preek" heeft gehouden [8]. Een gegeven, dat Lang op zijn beurt niet minder eenzijdig tegen de waarheid van Lohse uitspeelt [9], wiens opmerking echter terecht suggereert, hoezeer de usus politicus bij Luther niet alleen maar wordt geconstateerd in zijn zelfstandigheid, maar ook gewaardeerd, ja geëerd [10].

Een dergelijk geluid horen we bij Calvijn, als hij zegt: „Res terrenas voco, quae ad Deum regnumque eius, ad veram iustitiam, ad futurae vitae beatudinem non pertingunt, sed cum vita praesenti rationem relationemque habent, et quodammodo intra eius fines continentur" [11]. Het quodammodo is veelzeggend bij dit alles, het zal niet gepasseerd mogen worden en later ook nog speciaal onze aandacht krijgen, maar duidelijk is: „Spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plurimum sepositas" [12].

En van de iustitia carnis, zoals deze bij Melanchthon optreedt, kan Engelland zeggen: „Als solche hat sie mit religio seu Evangelica iustitia nichts zu tun" [13], waarbij hij zich dan beroepen kan op zinnen als: „Haec politia iustitia prudenter est a religione seu Evangelica iustitia discernenda" [14]. Typerend is ook: „Non enim venit Christus in mundum, ut praecepta de moribus doceret, quae iam ante norat ratio" [15] en al heel sterk klinkt: „Quales autem esse leges debeant, non magis ad

---

[7] Lohse, *Ratio und Fides*, 125 cf. De Groot, *Staatkunde*, die eveneens, zie, 98 poneert, dat bij Luther, in onderscheid met Calvijn, de „staatkundige orde niet bepaald wordt door normen, die gegeven zijn in Gods openbaring in de Heilige Schrift". Zulke geluiden zeggen te weinig over Luther, behalve te veel over Calvijn cf. 100.

[8] Kooiman, *Luther*, 306 zegt, dat een en ander, zo geen „ethisch systeem", dan toch wel „pastorale raad" inhoudt cf. 317. Seeberg (R.), *Dogmengesch.* IV, 1, 338 oordeelt: „Die soziale Frage der Zeit war demnach für Luther keine kirchliche Frage. Doch ist damit keineswegs gesagt, dass die Kirche mit dieser Frage und ihrer Lösung nichts zu schaffen habe. Wie wenig das Luthers Meinung entspricht, sieht man an dem grossartigen Reformprogramm in der Schrift ‚An den Adel', oder an seinem energischen Eingreifen in soziale Probleme wie den ‚Zinskauf', ‚Kaufhandlung und Wucher'". En Becker, *Schwed. Theol.* 211 heeft gelijk: „Es gibt ein soziales Evangelium Luthers". Holl, *Luther*, 266 oordeelt zelfs: Luther „hat die herrschenden Zustände im Staats- und Wirtschaftsleben so umfassend beurteilt, dass man aus seinen Schriften einen fast vollständigen Reformentwurf gewinnen kann". Wij hebben de indruk, dat Holl hiermee wat veel zegt — wij komen hierop nader terug — maar hebben ook de indruk, dat Van Ruler, *Leben und Werk Calvins*, 84 v., wat weinig zegt, als hij oordeelt, dat Luther Gods stem voor de ziel en niet voor het ganse leven liet horen. Dàt ook is het verschil met Calvijn niet!

[9] Lang, a.w. 17 v.

[10] *W.A.* 30, II, 517—588, *Eine Predigt, dass man Kinder zur Schule halten sollte*, in het bijzonder vanaf 554 is één hommage aan het adres van de usus politicus legis. Zie ook de uitleg van Ps. 101 („der einer, so Gott lobt und danckt fur den weltlichen Stand, wie der 127. und 128. und viel andere mehr thun", 51, 200) 51, 200—264, vooral vanaf 238.

[11] *C.R.* XXX, 197.

[12] *C.R.* XXX, 1093.

[13] Engelland, a.w. 80.

[14] Engelland, a.w. 81.

[15] *C.R.* XVI, 281.

Evangelium pertinet, quam qualia pharmaca danda sint laborantibus" [16].

De lutherse confessie kan zeggen: „das Evangelium lehrt nicht ein äusserlich, zeitlich, sondern innerlich, ewig Wesen und Gerechtigkeit des Herzen und stosset nicht um weltlich Regiment, Polizei und Ehestand, sonder will, dass man solchs alles halte als wahrhaftige Gottesordnung" [17]. De kerk hindert „die Polizei und das weltliche Regiment nichts überall" [18]. Brunstäd zegt in zijn studie van deze geschriften: „Weil aber das Gesetz zu dem Wirken des Willens Gottes kein Widerstreit ist, so kann es weltliches Regiment in seiner Art tüchtig und kräftig auch vor und ausser dem Evangelium geben, ohne dass Menschen wahre Gotteserkenntnis im Glauben haben ... Im geistlichen Regiment freilich muss, wenn auch heuristisch, das ausdrückliche Wort Gottes bezeugt werden, während im weltlichen Regiment auch ohne Gottes Wort das Rechte geschehen kann" [19]. Hij concludeert: „Das weltliche Regiment hat seine Eigenständigkeit darin, dass Gott auch vor und ausser dem Evangelium die Welt und die Menschen in ihr unter dem Gesetz erhält. So wird Obrigkeit recht zu Ehren gebracht" [20].

En zo kennen ook de gereformeerde belijdenisgeschriften een terrein, waarop de mens nog heel wat mans is. Ook hier wordt gewerkt met een „duplex iustitia". De menselijke „est virtus quae luce legis naturalis fit ab hominibus secundum leges naturae et civiles in operibus exequendis et praestandis, quae iudicio humano probantur et acceptantur, ad praemia praesentis vitae accipienda" [21]. Er is naast — en dus niet alleen tegenover — het evangelie een „residuum ... post lapsum" [22], dat op niet onbelangrijk terrein gehonoreerd wil worden, zo op dat van de wil, om maar eens iets te noemen [23]. Deze moge dan verdwenen zijn — als vrije wil — in „rebus coelestibus", in „rebus medijs", in „rebus naturalibus, in externa disciplina facienda" [24], steekt zij de kop weer op.

Geen wonder, dat Barth, de positie van de usus civilis legis bij de reformatoren beziende, spreekt van een „in merkwürdige Ferne gerücktes anderes Land" [25].

Lex naturalis

Genoemde zelfstandigheid is dus groot. Zó groot zelfs, dat men

---

[16] *C.R.* XVI, 421.

[17] *C.A.* XVI (*B.E.K.* 71) cf. *Ap.* XVI (*B.E.K.* 308): „Nec fert evangelium novas leges de statu civili ... Nam evangelium non dissipat politiam aut oeconomiam, sed multo magis approbat".

[18] *C.A.* XXVIII (*B.E.K.* 122).

[19] Brunstäd, a.w. 216 v.

[20] Brunstäd, a.w. 214.

[21] *Erl.*, De iustitia (Müller, a.w. 328).

[22] *Can.* III, IV-IV (Müller, a.w. 852).

[23] *Helv. post. IX* (Müller, a.w. 181): „nemo negat in externis, et regenitos et non regenitos habere liberum arbitrium. Habet enim homo hanc constitutionem cum animantibus alijs (quibus non est inferior) communem, ut alia velit, alia nolit".

[24] *Erl.* De libero arbitrio (Müller, a.w. 274).

[25] Barth, *Rechtfertigung*, 4.

zich niet ontzien heeft om over de usus civilis legis te spreken in termen van een begrip, tegenwoordig in protestantse kringen nogal in opspraak [26], het begrip natuurrecht of lex naturalis.

Wij kunnen deze termen dooréén gebruiken. Zo conform Calvijn. Bohatec zegt ervan: „Der Begriff ius naturae ist bei Calvin nicht scharf umrissen; er wird mit dem lex naturae abwechselnd gebraucht" [27]. Gloede, *C.R.* LI, 586 en LXXVII, 179 met elkaar vergelijkend, spreekt van een „Identität" [28]. Lau doet niet anders voor Luther, als hij zegt: „‚natürliches Recht — natürliche Sittlichkeit'. Beiden fallen bei L. unter den einen Begriff der lex naturae" [29]. Bohatec wijst er op, dat die gelijkstelling bij Calvijn — die niet helemaal een gelijkstelling is, hij ziet een zeker onderscheid, dat hij zó formuleert: „Aus dem Naturgesetz wird ... das Naturrecht abgeleitet" [30] — conform oudheid en middeleeuwen is [31]. In dezelfde geest laat Arnold zich uit: „Die durch Vasquez u.a. ausdrüklich bezeugte Synonymität der Begriffe lex und ius, die auch in Luthers Werken sich zeigt, lasst nachgewiesenermassen im Sinne der patristischen und der scholastischen Tradition die ethische Seite des Rechts stark hervortreten" [32] en Fuchs vertelt ons: „Weder die mittelalterliche Scholastik noch (zum grossen Teil) die Sprache des kirchlichen Lehramtes hält sich an diese Unterscheidung" [33]. Elert merkt op, dat Melanchthon meestal ius naturale gebruikt [34], waaruit wij overigens geen principiële voorkeur behoeven af te leiden. In de confessie kunnen wij natuurwet en natuurrecht tezamen en in dezelfde betekenis tegenkomen [35].

De reformatie heeft een natuurrechtelijk gebruik van de wet durven maken en ook dit onder usus politicus legis willen verstaan [36].

Een en ander is wel ontkend. Of — maar dat is ook een vorm van ontkenning — men heeft geprobeerd de aanwezigheid van een lex naturalis in het algemeen te sanctionneren door haar voor christelijk in het bijzonder te verklaren. Schilder zou wel eens gelijk kunnen

---

[26] Hommes, a.w. 145 noemt als uitzondering op de regel „van de in Duitse protestantse kringen heersende opvatting" Weinkauff en Erik Wolf, die „aan het begrip natuurrecht vasthouden" cf. Meinholt, *Comm.* 41.
[27] Bohatec, *Calvin und das Recht,* 3 cf. 11.
[28] Gloede, *Theol. naturalis,* 185.
[29] Lau, a.w. 155. Bornkamm, *Luther,* 113 maakt onderscheid voor Luther.
[30] Bohatec, a.w. 10 cf. 4, 12.
[31] Bohatec, a.w. 3: „Die Verwechselung findet sich bereits bei Cicero: de officiis 17, 69 und öfter ... Die Gleichsetzung der beiden Begriffe bei den Kirchenvätern und im Mittelalter ist allgemein bekannt".
[32] Arnold, *Naturrecht,* 103.
[33] Fuchs, a.w. 8.
[34] Elert, *Morph.* II, 344.
[35] *Ap.* XXIII (*B.E.K.* 335), XXVII (*B.E.K.* 392).
[36] Uhl, a.w. 13: „Der lex naturalis kommt ... besonders der primus usus legis zu. Hij zegt dit voor Gerhard, maar het geldt ook eerder. Prenter, *Schöpfung und Erlösung,* 99 onderscheidt te veel tussen formele en materiële verplichting, alsmede tussen lex naturae en usus civilis: „Der traditionelle Begriff ‚lex naturae' entspricht in Wirklichkeit dem, was wir heute ‚die ethische Verpflichtung' nennen".

hebben, wanneer hij over een en ander sprekend, zegt, dat de „natuurlijke theologie" — hij plaatst de uitdrukking tussen aanhalingstekens [37], hij weet, dat er niet altijd een aanknopingspunt mee bedoeld behoeft te zijn, dat de uitdrukking naar goed reformatorisch gebruik eenvoudig de lex naturalis kan inhouden [38] — bij de oudste gereformeerden hoger aangeschreven stond dan men tegenwoordig wel toegeeft [39]. Hij constateert een verschil tussen de vroegere en hedendaagse gereformeerden in appreciatie van het begrip en verblijdt zich over het verschil [40]. Hij heeft er nooit veel van moeten hebben: het was hem nooit christelijk genoeg [41]. Maar, omdat genoemde theologia, beter lex naturalis, nu eenmaal niet staat of valt met de typische christelijke interpretatie of aanwending ervan, kan men haar in naam daarvan ook niet aanvallen of bijvallen [42]. De gedachte, dat begrip voor het natuurrecht alleen voor christenen zou zijn weggelegd „gibt es für Luther" niet [43], zo min als voor wie ook der reformatoren. Ook al kenden zij heus wel een christelijke theologia naturalis in de zin van een door het geloof bevrucht verstand bijv. [44]. Behalve dit, was er echter voor hen — het komt nl. in soorten voor [45], hetwelk overigens geen reden mag zijn het „nur negativ zu bewerten" [46]! — ook een,

---

[37] Schilder, *Cat.* I, 89—92; 93 spreekt hij van „z.g. natuurlijke theologie".

[38] Schilder, a.w. I, 88—98 noemt bekende exponenten: Rom. 2 : 14 v. resp. 1 : 19 v. en erkent, 91 de niet noodzakelijke identiteit met het modernisme.

[39] Schilder, a.w. I, 90 suggereert, dat Bavinck de reformatorische opvatting te „christelijk" las. Dat hij zelf onder de „oudere" gereformeerden ook de reformatoren verstaat, blijkt uit het feit, dat zijn verzet, 96 ook Calvijn geldt.

[40] Schilder, a.w. I, 89. Met Kuyper maakt hij het zich zeker te gemakkelijk. Als deze *Enc.* II, 255 zegt: „Voor ons is de theologia naturalis . . . de Godskennisse zelve, die in den zondaar nog overig is en nog onder zijn bereik is gesteld. Geheel in den zin van Rom. I : 19 vv. en Rom. II : 14 vv.", dan is dit helemaal conform de reformatoren. Schilder zeft citeert, 98 in een critisch verband Kuypers mening uit *G.G.* II, 18, dat Rom. 2 : 14 het „*meevallen* van de lieden der wereld" zou belichten.

[41] Schilder, *Cultuur,* 59: „Moge al de *zedelijke* wet van God niet meer den cultuurstijl bepalen, de *natuurwet* blijft den cultuurproducent binden, met sterke zeelen" lijkt 'n waardering, maar de banden zijn geen „koorden van Gods liefde" en de natuurwet = natuurdwàng. Als het niet „christelijk" is, is het toch eigenlijk „niets".

[42] Ellul, *Droit,* 51 doet dit, als hij tot de conclusie komt, dat „La doctrine du droit naturel ne serait donc en aucun point une doctrine chrétienne".

[43] Arnold, a.w. 117.

[44] Lohse, a.w. 99 geeft toe, dat „sogar Luther einmal von einer Christiana et libera ratio" spreekt, zulks met verwijzing naar *W.A.* 6, 559 cf. van dezelfde 112, 128, 131 en van Arnold, 17, 83. Heckel, *Lex charitatis,* 78 zegt dan ook meer dan hij verantwoorden kan, als hij zegt: „Ein christliches Naturrecht gibt es nicht, sondern nur eine christliche Lehre über das Naturrecht". Ritter, *Naturrecht,* 26, die het begrip „eines christlichen Naturrechts in sich widerspruchsvoll" acht, houdt toch rekening met de „Behauptung, dass die übernatürliche Offenbarung die Vernunft orientieren müsse, um das wahrhaftig Vernünftige zu finden".

[45] Wolf (Erik), a.w. 11—106 geeft 18 voorbeelden, terwijl Wolf (Ernst), *Naturrecht,* 234 spreekt van „eine fast unerschöpfliche Mannigfaltigkeit von Naturrechtslehren". Zo ook Brunner, *Gerechtigkeit,* 110 met zijn „Vieldeutigkeit".

[46] Wolf (Erik), a.w. 107.

bruikbaar voor iedereen [47]. En juist de christen zal deze bruikbaarheid eren [48].

Brunner kent een christelijk natuurrecht. „Natur" is dan „die Schöpfungsordnung Gottes, des Gottes, der der Menschheit in Jesus Christus seinen Willen geoffenbart hat" [49]. Daar valt weinig tegen in te brengen. In zijn ethiek bouwt hij een christelijk natuurrecht op uit „Erlöserszweck" èn „Schöpfungszweck Gottes" [50], ook dat heeft onze instemming. Maar wij bedoelen dan ook niet de mogelijkheid van een christelijk natuurrecht te betwijfelen, wij bedoelen te betwijfelen, dat de reformatoren niet méér gekend zouden hebben dan dat. En zoiets suggereert Brunner, als hij poneert, dat lex naturae en ius naturale bij Luther en Calvijn „genuin christliche Begriffe" dwz. typisch christelijke begrippen zouden zijn [51]. Zijn eigen, hierop volgende zin: „Für sie beide steht der Satz fest — den sie immer wieder formulieren — dass auch das biblische Gesetz, sofern es sich auf das Verhalten des Menschen in den weltlichen Ordnungen und auf diese selbst bezieht, im ordo naturae Gottes begründet sei" zou hem wat hebben moeten doen aarzelen, zoals ook de bekentenis, dat zo „noch viele Probleme offen bleiben". Ook geeft hij toe, dat „in der Tat zwischen der biblischen Idee der Schöpfungsordnung und dem, was die griechischen Philosophen und lateinischen Juristen mit Naturrecht meinten, allernächste Beziehungen bestehen" [52]. Daarbij kent hij een goede, hoewel erg idealistische, definitie voor de zaak, als hij zegt, dat alle vormen van natuurrecht gemeen hebben „Eine Gerechtigkeit, die über allen menschlichen Willkür und Konvention steht, ein Prinzip gültiger, normativer, heiliger Bindung... das an und für sich Gerechte" [53]. Tenslotte kan hij soms ook helemaal geen christelijke eis stellen aan het natuurrecht der reformatoren en tevreden zijn met het feit, dat bij hen geen sprake is van enige systematiek [54].

Het is opvallend, dat Brunner niet alleen aarzelt de wereldse interpretering van het begrip natuurrecht bij de reformatoren royaal te aan-

[47] Lau, a.w. 46 — sprekend over Luther —: „Was aber bedeutet es nun, dass die natürlichen Ordnungen der ratio unterworfen sind? Was heisst das, dass das natürliche Recht Vernunftrecht ist? Es ist damit gesagt, dass es allgemein ist". Ook bij de „vir heroicus", bij wie de ratio „seltenes Charisma" is, is ze toch niet anders dan een stuk humanum (zie, 55) cf. *W.A.* 22, 108 over „der gemeine naturliche Verstand aller Menschen", dat door „Gottes Wort bestätigt" wordt. Men zou inderdaad kunnen zeggen, dat het algemeen menselijke in al zijn vaagheid èn beslistheid — ten onrechte houdt Van Ruler, *Vervulling*, 521 het één en het ander gescheiden — de definitie van het natuurrecht is geweest bij de reformatoren, een „chose... qui est engravee au coeur de tous", zoals Calvijn opmerkt (*C.R.* LXXIX, 785) cf. over deze consensus Brunner, *Vernunft*, 319.

[48] Bohatec, a.w. 51, nadat hij heeft laten uitkomen, dat de eigenlijke christelijke liefde nog wel wat anders is dan de algemeen-humanitaire, eindigt met te zeggen, onder verwijzing naar *C.R.* LV, 479 vv.: „Trotzdem muss die Forderung der Humanität zur Festigung der Menschen- und Friedensgemeinschaft aufrechterhalten bleiben und gerade die Christen verpflichten".

[49] Brunner, *Gerechtigkeit*, 100.

[50] Brunner, *Das Gebot*, 255.

[51] Brunner, *Gerechtigkeit*, 319 v. Ook, *Natur und Gnade*, 31 tendeert hiernaar.

[52] Brunner, a.w. 104.

[53] Brunner, a.w. 101.

[54] Brunner, *Das Gebot*, 608.

vaarden, maar omgekeerd ook moeite heeft met de consequenties van het idee van een christelijk natuurrecht. Bijv. als hij ons laat horen, dat de reformatoren „keine christliche Staatsphilosophie" hebben gekend: er is alleen de gelovige staatsman en zijn blik op de werkelijkheid [55]. Dit is een gedachte, welke misschien wel Luther, maar zeker niet Calvijn recht doet. Daarvoor zijn Brunners kersteningsideeën te personalistisch [56]. Wij kunnen concluderen, dat de reformatorische natuurrechtsopvatting van Brunner zowel minder „werelds" als minder „christelijk" is uitgevallen dan het klimaat der reformatie zèlf.

De aanwezigheid van een natuurrecht in de reformatie ontkend

Laten wij terugkeren tot de veronderstelling, dat er voor zoiets als het natuurrecht „zonder meer", in het denken van de reformatie toch eigenlijk geen plaats is geweest.

Het is te begrijpen, dat men hier een vraagteken heeft gezet. Men kan zich er immers over verwonderen, „dass die Reformatoren, die gerade in einem neuen Verständniss der ‚Gerechtigkeit Gottes' den Bruch mit einer tausendjährigen Tradition vollzogen, unbedenklich und einmütig den Begriff Naturrecht, wie die Patristik und Scholastik ihnen bot, als integrierendes Bestandteil ihrer Sozial-ethik verwendeten" [57]. Brunner moge aan de ene kant met deze uitspraak teveel zeggen — hij weet [58], dat de overname van Rome ook op dit punt minder argeloos is geschied dan hij hier doet voorkomen — hij zegt anderzijds nog te weinig, waar hij weet [59], dat de reformatie de indruk maakt, dat zij zelfs „bei der Bestimmung des Naturgesetzes an die Antike anknüpft" [60]. En waarover men zich niet verwonderen kan, dat is, dat juist Barth hier een vraagteken heeft gezet, daarmee vragend naar het verband tussen deze zaak en die andere, „die die Reformation im übrigen als die entscheidende und letzlich alleinige Sache des Glaubens und des Bekenntnisses geltend gemacht hat" [61]. Ook

---

55 Brunner, a.w. 649.

56 Brunner, a.w. 664 merkt op onder een christelijke philosophie niet meer te verstaan dan „das Philosophieren eines Denkers, der Christ ist".

57 Brunner, *Gerechtigkeit,* 104. Zo spreekt ook Lang, a.w. 23, zie ook 41, van een „Stück gelehrter Tradition" cf. Grobmann, *Naturrecht,* 29. Zonder dat dit overigens voor hen reden is een en ander serieus te nemen: integendeel. Ook Thielicke, a.w. I, 1016 bagatelliseert als hij op dit terrein spreekt van „mehr oder weniger ausgeprägten Rudimente". Prenter, a.w. 99 ziet ten onrechte de term lex naturae in de scholastiek als „etwas ganz anderes" als bij Luther, Søe, *Ethik,* 15 doet de situatie meer recht, als hij zegt: „Luther und Calvin und erst recht die protestantische Orthodoxie haben trotz ihren tiefen Erkenntnis von der Radikalität des Sündenfalles in diesem Punkt nicht konsequent mit der breiten kirchlichen Tradition gebrochen", ook al zouden wij, anders dan hij, geen punt van kritiek aan het laatste willen ontlenen.

58 Brunner, a.w. 108: „Die Reformatoren betonen viel stärker als die mittelalterlichen und katholischen Lehrer die Tatsache, dass die Sünde die Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Vernunft auch in solchen Gebieten verdunkle, die grundsätzlich der vernunftmässigen Erkenntnis zugänglich sind".

59 Cf. Noot 271.

60 Bohatec, *Budé,* 383.

61 Barth, a.w. 5.

Thielicke, die men maar moeilijk met Barth op één noemer kan brengen, ook niet op dit punt — hij bekent „kein Verständniss für Barths These" te hebben, „dass schon die blosse Inangriffnahme der natürlichen Theologie eine Häresie" [62] zou betekenen — kan zich niet anders dan verbazen over de afstand tussen de „Rechtfertigungslehre" en de „Fragenkreis der natürlichen Theologie" [63].

Nu reageren wij nog niet direct op de ontkenning van de legitimiteit van het natuurrechtelijk element in het denken van de reformatie, maar op de ontkenning van de aanwezigheid van een en ander. Wel zullen wij, wanneer wij de verdediging van dit laatste nagaan, af en toe niet kunnen ontkomen aan de gedachte, dat deze — anders dan bij Barth en Thielicke het geval is, die wel de legitimiteit, maar niet de aanwezigheid van een lex naturalis binnen de reformatie ontkennen — het al te vanzelfsprekend gevolg is geweest van het geloof in het eerste.

Wanneer professor Berkouwer de ontkenning van het natuurrechtelijk element bij de reformatoren nagaat en hij beziet zulks om te beginnen bij Luther, dan vindt hij bij Holl het oordeel, „dass der ganze Begriff von Lex naturae, so wie ihn M. Weber und Troeltsch zumeist verstehen, in Luther nur eingetragen ist" [64]. Maar niet alleen dit — niemand is tegenwoordig erg gelukkig met Troeltsch' nogal naturalistisch verstaan van het natuurrecht [65] — Holl kan ook zonder meer en met nadruk zeggen: „Luther hat nicht zurückgegriffen auf ein Naturrecht" [66]. Behalve bij hem, Holl, vinden we bij Lang ook al verzet tegen een natuurrechtelijke interpretatie van Luther. Deze geeft wel toe, dat „auch Luther öfters von dem Naturrecht oder dem natürlichen Gesetz gesprochen" [67] heeft, en dat het zelfs „für ihn ein bekannter und anerkannter Begriff" is, maar „er lässt ihn doch überall nur eine sekundäre Rolle spielen" [68]. En laten wij nòg een bestrijder noemen, uit wat later tijd: Grobmann. „Die theologische Haltung, die sich in diesem ganz, durchaus in sich geschlossen System zu erkennen gibt, lässt schon die Frage nach dem Naturrecht bei Luther höchst zweifelhaft erscheinen" [69], zo begint deze zijn eigenlijke bestrijding. Nog voor, dat de schrijver ons heeft trachten uit te leggen, dat een natuurrecht er eigenlijk niet „is", moeten we eerst horen, dat het eigenlijk niet „kan"! Ook hij durft niet te ontkennen,

---

[62] Thielicke, a.w. I, 130.
[63] Thielicke, a.w. 125 cf. 127.
[64] Holl, a.w. 244.
[65] Berkouwer, *Alg. Openb.* 168, met verwijzing naar Brunner, a.w. 319.
[66] Holl, a.w. 243 cf. 247: „Eine Vernunft, die... ihrerseits unabhängig von dieser (die christliche Sittlichkeit R.) und neben ihr selbständige Vorschriften für die Lebensgestaltung geben dürfte, lässt Luther nirgends als Masstab zu. Sie ist dann für ihn nur Gegenstand der Bekämpfung". Voorzover het natuurrecht aanwezig is, is het, 247 vv. = christelijk gebod. Als het dat laatste niet is, kan de lex naturae, 251 onmogelijk „Gesetz der Liebe" zijn. De conclusie, 483 luidt: „Die Reformation drängt überall das Naturrecht zurück und ersetzt die von dorther geholten Beweise durch solche, die der christlichen Sittlichkeit entnommen sind".
[67] Lang, a.w. 13.
[68] Lang, a.w. 18.
[69] Grobmann, a.w. 28.

„dass der Reformator den ihm überkommenden Wortschatz — und dazu gehören auch die naturrechtlichen Wendungen — häufig benützt" [70] en dat Luther het natuurrecht in de bijbel kon aantreffen, met name in Rom. 2 en de zgn. gulden regel [71]. Maar juist Luthers beroep op de laatste maakt ons duidelijk, aldus Grobmann, wat het zgn. natuurrecht eigenlijk is: een „Hinweis auf die egozentrische Natur aller menschlichen Ethik" [72].

Een en ander in tegenstelling met Calvijn, bij wie de openbaring „in eine sehr bedenkliche Nähe zum Naturrecht" [73] nadert, volgens Grobmann. Iets, dat juist voor Calvijn, feller nog dan voor Luther ontkend wordt door Lang, met de woorden: „Noch weniger als Luther erweist sich Calvin als ein Freund des Naturrechts", gevolgd door de bekende redenering: „Zu stark ist für ihn die reformatorische Grundanschauung von der allgemeinen sündhaften Verderbnis der natürlichen Menschen". Hij kan wederom niet ontkennen, dat Rom. 2 een bepaalde rol speelt en „quas Graeci προλήψεις vocant", maar een en ander „dient ihm nur als dunkle Folie für die um so heller strahlende Erkenntnis des Glaubens aus der Offenbarung in der Schrift" [74]. De conclusie luidt dan ook: „das Naturrecht spielt bei seiner Beurteilung richtlicher und sozialer Verhältnisse keine Rolle" [75]. Tenslotte noemen wij P. Barth, die Lang gezelschap houdt met de woorden: „Für Calvin gibt es Erkenntnis Gottes des Schöpfers allein im Glauben an Gottes Offenbarungswort. Darin ist die Negation aller natürlichen Theologie eingeschlossen" [76].

Aanwezigheid en legitimiteit aanvaard

Ook professor Berkouwer kent de vraag: „hoe dit mogelijk was en verantwoord kon worden". Hij denkt dan natuurlijk aan Rome, van welke zijde „men meestal in het ‚natuurrecht' der reformatoren een inconsequentie" ziet, „die men zelf toch niet heeft doorzien". Het natuurrecht is toch onverenigbaar met de *„leer van de totale corruptie der menselijke natuur"*. En de vraag roept een andere op, „nl. wàt het natuurrecht nog betekenen kan, wanneer de rede-beschouwing van het Thomistisch denken gesteld wordt onder de scherpe critiek van de belijdenis der menselijke verdorvenheid" [77]. Achter bovenstaande vragen schuilt echter tegelijk professor Berkouwers veronderstelling, dat het natuurrecht bij de reformatoren niet alleen maar aanwezig geweest is, maar ook terecht aanwezig geweest is [78].

---

[70] Grobmann, a.w. 29.
[71] Grobmann, a.w. 34.
[72] Grobmann, a.w. 35 cf. Schilder, *Cat.* I, 110, waar deze ook ter verklaring allereerst de *„zondige aard"* noemt.
[73] Grobmann, a.w. 78.
[74] Lang, a.w. 20.
[75] Lang, a.w. 22.
[76] Barth (P.), *Natürl. Theologie,* 18.
[77] Berkouwer, a.w. 167 cf. Torrance, *Calvins doctrine,* 20: „The amazing thing to the modern theologian is that Calvin could advance such a total judgment upon man as he is, and yet be so utterly free from a morbid view".
[78] Berkouwer, a.w. 166—181.

Wij willen dit graag onderstrepen. Holl kan zijn redenering niet volhouden en doet dat dan ook niet. Zijn concessies ten aanzien van Luther lopen parallel met die van P. Barth ten aanzien van Calvijn. Zo, als we horen, „dass es gewisse in der Schöpfungsordnung begründete und darum unaufhebbare Tatsachen gibt" [79], iets, dat hij nog verruimt met de woorden: „Denn dass auch die Glieder dieses Reichs Menschen waren, die leben mussten, Nahrung und Kleidung haben mussten und wo möglich des ungestörten Daseins sich erfreuen sollten (Holl heeft het hier over de cultuur R. [80]), diese ‚lex naturae' hat Luther allerdings immer anerkannt" [81]. Horen we de ene keer [82], dat de lex naturae geen „Gesetz der Liebe" is, de andere keer zegt hij: „der Staat übt tatsächlich Liebe" [83]. Even later wordt de „Eigengesetzlichkeit' der Lebensordnungen" bij Luther „immer zugegeben". Als hij op dezelfde pagina zegt, dat „der *wahre* (curs. R.) Billigkeitssinn" een „am christlichen Liebesgedanken geschultes Empfinden" is, dan is dàt in confesso [84], zoals ook, als we horen, dat God voorwaarde is voor „wirkliche Sittlichkeit" [85] of dat 's mensen geweten zonder meer „nur ein schwaches, die *wahren* (curs. R.) Ziele der Sittlichkeit tatsächlich nicht erreichendes Vermögen" voorstelt [86]. Dat is in confesso, want niet de cardo quaestionis. Het blijkt Holl ook niet te verhinderen om er mèt Luther van overtuigd te zijn, dat genoemd geweten „von sich aus schon Ordnungen hervorbringen kann und immer hervorgebracht hat". Zonder dit geweten kan hij zich — evenals Luther — geen enkel predikingeffect voorstellen [87]. Zelfs mogen we horen: „Selbstverständlich weiss Luther daneben, dass . . . auch ausserhalb des Christentums" een geschiedenis van bloei zich denken laat op ieder gebied [88]. In het algemeen kunnen we zeggen, dat Holl zich te weinig gelegen heeft laten liggen aan de reformatorische onderscheiding coram Deo — coram hominibus [89], oftewel aan de triplex usus legis. Lang heeft gelijk, als hij het natuurrecht bij Luther een secundaire rol ziet spelen, maar dat betekent nog niet een onwezen-

[79] Holl, a.w. 245.
[80] Holl, a.w. 484.
[81] Holl, a.w. 251.
[82] Holl, a.w. 251.
[83] Holl, a.w. 255.
[84] Holl, a.w. 264.
[85] Holl, a.w. 182.
[86] Holl, a.w. 246.
[87] Holl, a.w. 246.
[88] Holl, a.w. 265.
[89] Holl, a.w. 213 cf. de verwijzing aldaar naar *W.A.* 1, 226, 428. Kooiman, *Luther*, lijkt nog onder invloed van Holl, wanneer hij in zijn opstel lex naturae en lex Christi al teveel op één hoop werpt en het is niet helemaal duidelijk, wanneer hij enerzijds ons zegt, 311, dat „Luther altijd de krachten van het bestaande reële leven gebruiken wilde" — cf. 303: „Ook niet-Christenen dienen hier God en wel door de ratio, de rede, het gezond verstand, die in het rijk des geloofs uit den duivel is, maar hier haar plaats heeft tot onderhouding van de gevallen wereld, door orde, wet en macht" — en anderzijds, 318 een dilemma maakt van genoemde gaven Gods en genoemd natuurrecht en, 304 zelfs zegt: „wanneer de lex naturae als principe van een natuurlijke zedelijkheid wordt opgevat is zij prijsgegeven aan de dwaling, aan het egoisme, aan de duivel". Schrey, *Naturrecht?*, 375 houdt lex Christi en lex naturae opvallend weinig uiteen bij Luther.

lijke. En hoe moeilijk het ook Grobmann valt het natuurrecht bij Luther tot een verfijnd egoïsme te bagatelliseren, blijkt niet alleen uit het feit, dat Luther, als hij van het „natuurlijke" spreekt, tegelijk van het „engelachtige" rept [90] en God, liefde en natuur gelijkelijk ziet opdoemen [91], maar vooral ook hieruit, dat Grobmann zelf van een „wonder" moet gewagen [92]. Wanneer hij de staat niet door het natuurrecht, maar door God ingesteld acht [93], stelt hij geen alternatief en als hij suggereert, dat wij aan de natuurrechtelijke gegevens bij Luther onvoldoende hebben voor onze zaligheid [94], geen probleem. Het laatste staat of valt niet met het eerste, maar dan ook het eerste niet met het laatste. Ook bij deze schrijver wreekt zich — in het bijzonder, wanneer hij Luthers strijd met Rome indentificeren wil met die tegen het natuurrecht [95] — een manco aan de wetsonderscheiding, die wij in deze studie voorstaan, die van de diverse usus legis. Terecht — al laten wij meer dan één qualificatie voor zijn rekening — vindt Arnold: „Man wird dem Reformator nicht gerecht, wenn man diese Frage (ob in Luthers Denken das Naturrecht überhaupt eine Rolle spielen konnte) kurzerhand negativ beantwortet mit dem Hinweis auf die lutherische Lehre von der völligen Verderbnis der menschlichen Natur durch die Erbsünde, auf den damit zusammenhangenden Gedanken von der Allwirksamkeit Gottes und auf den reformatorischen Biblizismus. Es ist methodisch verfehlt, mit einem festumrissenen Begriff von der ‚natürlichen Theologie' an Luthers Schriften heranzugehen und aus der Tatsache, dass der Reformator gerade diese Art natürlicher Theologie ablehnt, den Schluss zu ziehen, dass es für ihn überhaupt keine allgemeine Gottesoffenbarung aus der Natur gibt" [96]. Inderdaad — voor Luther was het geen punt of de „lex naturae innascitur nobis ut calor igni et inest nobis ut ignis silici" [97]. Dat de ratio *„naturaliter habet cognitionem legis"* [98] ook niet. In zijn commentaar op Ps. 127 kunnen we horen: „Non docet Salomon in hoc Psalmo, quomodo sint constituendae Respublicae et ordinandae leges. Haec enim ante sunt in natura" [99]. Wanneer we bij Heckel lezen: „Schon eine seiner ersten uns erhaltenen Predigten hat die Auslegung des Naturgesetzes zum Gegenstand" [100], kunnen we zeggen, dat dit „zum Gegenstand", ja „hoch geschätzt" [101] is gebleven, parallel met de usus politicus legis. Hoe weinig wij een overgang gemaakt hebben van het één naar het

---

90 *W.A.* 23, 511.

91 *W.A.* 11, 279 cf. Lau, *Luthers Lehre,* 52: „Das natürliche Recht ist letztlich Liebesrecht".

92 Grobmann, a.w. 34. We treffen hier dezelfde redenering aan als bij Schilder, a.w. I, 110, wanneer hij zegt: „'t Is een *andere* vraag, of die *natuur* niet *zelf* mede bepaald wordt door hetgeen men verstaan wil hebben onder: de algemeene openbaring". Berkouwer, a.w. 153 suggereert terecht, dat dit nu juist dè vraag is — of liever gezegd géén vraag is.

93 Grobmann, a.w. 37.

94 Grobmann, a.w. 34.

95 Grobmann, a.w. 21.

96 Arnold, a.w. 12.

97 *W. A.* Tischr. 2, 374.

98 Loofs, a.w. 773.

99 *W.A.* 40, III, 221.

100 Heckel, a.w. 26 met verwijzing naar *W.A.* 4, 590.

101 Wolf, *Chr. Naturrecht,* 1363.

ander, blijkt wel uit het feit, dat Luther spreken kan van „politica aut naturalis lex" [102]. En de definitie van het natuurrecht: „wie man sich in diesem Leben hallten soll, beide gegen Gott und Menschen, so viel den äusserlichen Wandel und die Sitten belangt" [103], was ons reeds bekend als definitie van de usus civilis. Terecht ziet Lau voor Luther op één lijn liggen: „weltlich Ding", „äusserliche Ordnung" en „lex naturae" [104]. En wanneer Luther ergens opmerkt: „De lege naturae multa fabulamur" is het duidelijk, dat dit speciaal het „coram Deo" geldt [105].

Ook bij Calvijn blijkt de humaniteit, die we bij hem aantroffen als inhoud van de usus politicus legis, geheel en al „van nature": „Dua illa naturaliter in homine considerari Dominus voluit, quae nos ad conservationem eius inducerent: ut et suam imaginem in ipso impressam revereamur, et carnem nostram amplexemur" [106]. Wat de ontkenning van een natuurrecht van enige betekenis bij Calvijn betreft door Lang: diens „uiteenzettingen zijn achterhaald door de studie van Bohatec", zegt professor Berkouwer terecht [107]. De uitlating van Bohatec, die hij dan uitspeelt tegenover Lang, nl. dat het natuurrecht er is „trotz der Erbsündenot", ja „vielleicht gerade wegen der Erbsündenot" [108], snijdt inderdaad hout tegenover diens opmerking, dat Calvijn geen ruimte biedt voor het natuurrecht, vanwege „die reformatorische Grundanschauung von der allgemeinen sündhaften Verderbnis des natürlichen Menschen" [109]. Wat P. Barth aangaat: eerst iets over de titel van zijn boek, welke pretendeert, dat er bij Calvijn geen theologia naturalis te vinden zou zijn. In de specifieke zin, die deze uitdrukking gekregen heeft nl. van natuurlijke handleiding tot de genade, kan men dat met hem eens zijn en kunnen we van de reformatie zeggen: „Er is geen theologia naturalis" [110]. Wat dat betreft, heeft Calvijn zich geheel aan 1 Cor.

---

[102] *W.A.* 39, I, 358.
[103] *W.A.* Tischr. 4, 7.
[104] Lau, a.w. 34.
[105] *W.A.* 56, 355 cf. „ubi hunc est liberum arbitrium? Ubi sunt, qui ex naturalibus nos posse elicere actum diligendi Deum super omnia?" cf. voor het coram Deo — coram hominibus: „Verum est sane, Quod lex naturae omnibus nota est et quod ratio ad optima deprecatur. Sed que? Non secundum Deum, sed secundum nos ... Quia non in Deum referentur, Sed in creaturam, i.e. in seipsum".
[106] *C.R.* XXX, 295.
[107] Berkouwer, a.w. 167. Bohatec, a.w. 14, 16 geeft enige voorbeelden van Langs onnauwkeurige Calvijn-interpretatie.
[108] Bohatec, a.w. 92 cf. *Staat und Kirche,* 25 (zo ook Nauta, *Luther en Calvijn,* 279 v.). Bohatecs woorden, *Calvin und das Recht,* 22: „Es steht fest, dass durch den Fall die Natur nicht gänzlich verderbt ist" — zulks met verwijzing naar *C.R.* XXX, 211: „ne hominis naturam in totum vitiosam putemus" en a.w. 196 over het „non potuit in totum deleri" van de ratio — schijnen een totale corruptie op zich te weerspreken, maar kunnen zonder moeite uitgelegd als belijdenis van gemene gratie, waarmee wij niet anders geloven te zeggen dan: natuurrecht en usus politicus legis cf. Bohatec, 23: „Dass aber auch im unwiedergeborenen Zustand die Natur erhalten bleibt, ist die Wirkung der allgemeinen Gnade Gottes", zulks met verwijzing naar *C.R.* XXX, 211: „Hinc succerrere nobis decet, inter illam naturae corruptionem esse nonnullum gratiae Dei locum, non quae illam purget, sed intus cohibeat". Dit is ook het antwoord op wat we van Søe cf. noot 57 vonden.
[109] Lang, a.w. 20.
[110] Bavinck, *Alg. genade,* 40.

2 : 14 gehouden, waar we lezen: „een ongeestelijk mens aanvaardt niet hetgeen van de Geest Gods is". Maar Barth wil kennelijk met deze term de lex naturalis treffen, welke de reformatie er dan ook mee bedoelde. Ten onrechte dringt hij het begrip lex naturalis nu de lading op van een moderne theologia naturalis om dan vervolgens met de val van het laatste (terecht) ook het eerste te laten vallen (ten onrechte) of een en ander te reduceren tot een „physische" redenering, zoals deze inderdaad óók bij Calvijn voorkomt [111], maar welke als totale verklaring voor het natuurrechtelijk redeneren van Calvijn volkomen te kort schiet, omdat zij als zódanig enkel aangetroffen kan worden bij de sophisten, die wel behoorden tot „die ersten, die ein ausdrücklich so bezeichnetes *Naturrecht* schufen", maar voor wie „Natur", toch niet meer betekende dan „Physis des Menschen" [112]. Gloede, die Barth bestrijdt, kent de misverstanden, die kleven aan het gebruik van de term theologia naturalis, nl., „dass hier eine Theologie von der Natur her aufgebaut werden soll" of dat men denken gaat „als handle es sich hierum eine selbstverständliche, allen von sich aus ohne weiteres mögliche Theologie". Maar hij weet ook, dat Calvijns „theologia naturalis" zich een weg wist te banen midden door het bovenaangegeven dilemma van natuurmechanisme en geestelijk synergisme, zoals hij het noemt, héén [113]. Reden waarom hij ook de titel van zijn boek handhaaft. Barth ontkomt niet aan een natuurrecht bij Calvijn of hij spreekt zichzelf tegen, als hij zegt: „Er begibt sich nicht auf einen Boden, auf dem nichts anderes übrig bliebe, als die Menschen auf irgendwelche minderwertige sittliche Erkenntnis hin anzusprechen" [114], terwijl wij even later horen, dat deze „minderwaardigheid" toch gehonoreerd wordt: „Öfters bezieht sich Calvin in seiner synoptischen Erklärung des mosaischen Gesetzes auf das allgemeinmenschliche sittliche Bewusstsein. Er ermangelt nicht, auf Übereinstimmungen mit demselben hinzuweisen". Als hij dit laatste toegeeft, maar er bij zegt, dat de mensheid dit elementair zedelijke bezit „unter den Vorbehalt der Oberhoheit Gottes" [115], is dit in confesso.

Het oeuvre van Melanchthon schijnt zich zo moeilijk te laten gebruiken om er de afwezigheid van een natuurrecht mee te bewijzen — we zullen zien, dat, ook al heeft Melanchthon perioden gekend, dat het „van nature" helemaal staat voor het „per traditie" [116], er niet voor niets sprake is van een „Wandel im theologischen Ansatz bei Melanch-

---

[111] Barth (P), a.w. 13 v. Hiervan durft hij wel te zeggen: „Calvin ist natürlich fern davon, die Erkenntnis der physikalischen Ordnung dem natürlichen Menschen abzusprechen" cf. Gloede, a.w. 333. Lau, „*Äusserliche Ordnung*", 95 zegt voor Luther: „Ein wie Wind und Wetter hinzunehmendes Naturgesetz ist L.s lex naturae also nicht".

[112] Flückiger, *Naturrecht*, 88. Men lette ook op de naturalistische natuurrechtsconcepties van de vóór-Socratische wijsbegeerte cf. Hommes, a.w. 15.

[113] Gloede, a.w. 2.

[114] Barth (P), a.w. 40.

[115] Barth (P), a.w. 49.

[116] Engelland, a.w. 9: „Das Wort naturae meint nicht mehr die menschliche Natur, so dass lex naturae etwas bedeutet, um das der gefallene Mensch nicht durch sich, nicht unmittelbar weiss, sondern nur indirekt: leges acceptas a patribus et quasi per manus traditas subinde posteritati (Loci communes 1521, 141)".

thon" [117], welke zelfs voert tot een „ausserordentliche Hochschätzung des angeborenen Naturgesetzes" [118] — dat ook niemand dit ooit heeft geprobeerd en wij ons dan ook van een verdediging in deze richting ontslagen achten. Zelfs bij Lang, overtuigd bestrijder van de werkelijke aanwezigheid van een natuurrecht bij de reformatoren, lezen we: „Zunächst steht ausser Zweifel, dass das Naturrecht an einem Punkte der reformatorischen Theologie selbst, wenn nicht eine förmliche Behandlung, so doch eine organische Einfügung in das Ganze des dogmatisch-moralischen Lehrsystems gefunden hat, nämlich bei Melanchthon" [119].

Rest ons een blik op de confessie. Als Bonhoeffer de rol van de primus usus legis in de lutherse belijdenisgeschriften nagaat, ziet hij deze geheel conform „das natürliche, den Herzen eingeborene Gesetz" [120], terwijl hij concludeert: „Es ist also Gottes, nicht des Menschen Wille, der im primus usus bzw. in der lex naturae zur Geltung kommt" [121]. En wanneer Brunstäd zegt: „Die Lehrentscheidung des F. C. richtet sich gegen zwei Fronte, die sie selber als Pelagianismus und Manichäismus bezeichnet" [122], ziet hij voor het natuurrecht in de confessie op dezelfde wijze plaats gemaakt, als wanneer Bohatec poneert, dat het er is „trotz", ja „vielleicht gerade wegen der Erbsündenot" [123]. En wanneer de gereformeerde confessie de magistraat ziet regeren „secundum legem naturae" [124], dan ziet men deze aan de hand van deze natuurwet de humaniteit beschermen [125]. Laten wij concluderen met Arnold: „Gewiss waren die reformatorischen Bekenntnisse durch das Gewicht, das sie der Erbsündelehre beilegten, genötigt, den natürlichen Menschen jede heilbringende Gotteserkenntnis abzusprechen. Aber es geht zu weit, wenn man daraus den Schluss zieht, damit sei alles, was die Bekenntnisse über die „natürliche Gotteserkenntnis" sagen, im wesentlichen erschöpft" [126].

Wel zal de „*term* ,natuurrecht' . . . altijd weer op een verkeerd spoor leiden, omdat ze als vanzelf de indruk wekt, dat dit alles opkomt uit de natuur van de mens, die men dan automatisch gaat beschermen tegen de belijdenis van de totale corruptie. Maar aan de zaak zelf kan men niet ontlopen zonder zich in onoplosbare moeilijkheden te storten" [127],

---

[117] Schwarzenau, a.w.
[118] Engelland, a.w. 213 v.
[119] Lang, a.w. 9, zeker na '35.
[120] Bonhoeffer, a.w. 240, met verwijzing naar *Ap.* IV (*B.E.K.* 160).
[121] Bonhoeffer, a.w. 241.
[122] Brunstäd, a.w. 61.
[123] Cf. noot 108.
[124] *Erl.*, De officio magistratus legitimi (Müller, a.w. 313): „debet magistratus sua offitia exequi secundum legem naturae".
[125] *Erl.*, De iustitia (Müller, 328): „Iustitia est duplex: Divina et humana. Humana iustitia est virtus quae luce legis naturalis fit ab hominibus secundum leges naturae et civiles in operibus exequendis et praestandis quae iudicio humano probentur et acceptantur ad praemia praesentis vitae accipienda". Voor „het element van waarheid, dat in het natuurrecht schuilt" verwijst Geesink, *Geref. ethiek,* I, 228 naar *Can.* III, IV-IV.
[126] Arnold, a.w. 11 v.
[127] Berkouwer, a.w. 171. Bij Thielicke, a.w. I, 2185 heeft het feit, dat het begrip „jedenfalls etymologisch nicht mehr als glücklich und prägnant bezeichnet werden

aldus professor Berkouwer. Al betreuren we het, dat hij de term wel tussen haakjes zet, maar geen betere biedt [128] — zulks in parallel met begrippen als „ingenitus" [129] — zoals we ook bang zijn, dat hij in bovenstaande zin toch weer een probleemstelling natuur-genade oproept, waaraan de reformatoren hebben weten te ontkomen en die ook hemzelf wezenlijk vreemd is [130], wij sluiten ons gaarne bij hem aan.

Afhankelijkheid gehandhaafd

Bovenomschreven zelfstandigheid, zoals we deze in de usus civilis bij de reformatoren en in de reformatorische belijdenisgeschriften tegenkomen en die zó groot is, dat we haar zelfs in de gestalte van een lex naturalis ontmoeten kunnen, is een zelfstandigheid wel tegenover de andere usus, maar niet „op zich" voor hen geweest. Met andere woorden: wel „naar opzij", maar niet „naar boven". Het niet specifiek „christelijke" ervan is door hen nooit als minder „van Godswege" ervaren.

In de uitdrukking lex naturalis hebben de reformatoren duidelijk de suprematie van het begrip wet ten aanzien van een anders naturalistisch uit te leggen verband geproefd [131]. Wat meer zegt: de lex in het geding is voor hen niet meer of minder dan de openbaring Gods zèlve geweest [132], zij het een zeer algemene [133]. Wanneer de reformatoren het over de primus usus legis hebben, hebben zij het over de lex naturalis en wanneer ze het dáárover hebben, hebben ze het over een algemene afhankelijkheid, een algemene openbaring [134]. Wij noemen hier expres de reformatoren, omdat mensen als Thielicke ten onrechte dit soort terminologie beschouwen als uitsluitend typerend voor Melanch-

---

kann", in tegenstelling met Berkouwer zo ongeveer de betekenis, dat het zich „eigentlich schon auflöst".

[128] Brunner, a.w. 104: „Der Begriff Naturrecht muss sich, auch wenn sich das *Wort* vermeiden lässt, in sachlicher Nötigung dem Christlichen Denken geradezu aufdrängen" doet dit ook niet, kan dit ook niet doen, omdat hij, zoals wij zagen, het natuurrecht bij de reformatoren zo christelijk duidt. Ritter, a.w. 99 heeft daarom niet geheel gelijk, als hij Brunner de term uit tactische overwegingen „vorwiegend" ziet nalaten. Ook Mekkes, *Verzet*, 122 v. wil de term slechts „tot op zekere hoogte" gebruiken, maar geeft eveneens geen andere cf. Brillenburg Wurth, *Chr. leven*, 78.

[129] Berkouwer, a.w. 173 v.

[130] Berkouwer, *Beeld Gods*, 163 v.

[131] Schloemann, a.w. 56: „dass Luther unbedingt daran festhält, dass das natürliche Gesetz, nach dem Gott den Menschen als Geschöpfen ja alles jenes auch befiehlt, wirklich *lex* naturae Gottes ist".

[132] Van Ruler, *Vervulling*, 7 noemt ook de wet = de openbaring.

[133] Schloemann, a.w. 51 verwijst naar *W.A.* 39, I, 539, 7 ff. over de „lex in genere".

[134] Schwarzenau, a.w. 37: „Melanchthon hat den Lebensbereich des regimen corporale in einen Zusammenhang mit der actio Dei generalis gebracht" cf. Törnvall, *Regiment*, 29 over het „Hörreich" en het „Reich der Tat" bij Luther en over het algemeen: Brillenburg Wurth, a.w. 78. Schippers, *De bronnen*, 15 mengt een en ander tot op heden.

thon, de orthodoxie en een „Verweltlichungsprozess" in malam partem [135].

Bornkamm heeft er op gewezen, dat voor Luther de natuurwet duidelijk meer is geweest dan het natuurlijke [136] en Lau getuigt van hem: „Recht der Natur ist immer lex, Gebot von aussen, mandatum dei" [137]. En hoezeer „Luther unbedingt daran festhält, dass das natürliche Gesetz, nach dem Gott den Menschen als Geschöpfen ja alles jenes auch befiehlt, wirklich lex naturae Gottes ist" [138], daarop wezen wij reeds.

Voor Calvijn is de natuur een „ordo praescripta" [139]. Nu kan men dit nog als iets uiterlijks verstaan. Maar er zijn „universales impressiones" van „semina", die allerwege „insita" zijn, een zeker zaad van burgerlijke orde, zodat in de inrichting van het leven geen mens verstoken is van het „lux rationis" [140], allemaal uitdrukkingen (praescripta, impressio. insita, lux vooral ook), die op afhankelijkheid wijzen, behalve, dat ze de natuurlijkste zaak van de wereld kunnen heten [141]. Men mag niet vergeten, dat „communis naturae dotes" dan toch maar „speciales Dei gratiae" zijn [142]. Van het hele natuurrecht moet getuigd: „Voila un don excellent" [143]. Speciaal naar aanleiding van het bij Calvijn gevondene kan professor Berkouwer dan ook zeggen: „Dat de idee van het natuurrecht levendig bleef en telkens weer vernieuwde aandacht trok, is *niet* te verklaren uit een heimwee, dat uit de relatief-goede natuur van de gevallen mens opkwam, maar uit de klaarblijkelijkheid van het Goddelijk handelen, dat zich ook in de chaos der rechteloosheid voor aller ogen manifesteert" [144]. Inderdaad: „Het dominerend aspect bij Calvijn is niet de goedheid van de menselijke natuur, maar de goedheid der ordeningen Gods" [145]. En: „what the reason knows about God is not the result of something which God has more or less permanently laid in the heart of men, but rather the knowledge and activity of the fallen reason is the result of the wrestling of the Spirit of God with man . . . Natural man's knowledge of God is not what man has been able to know by the use of his own reason but is what he has not been able to deny in spite of his rebellion" [146]. Al geloven wij, dat vooral in de laatste zin ons teveel een dilemma wordt geboden, het afhankelijkheidsthema wordt terecht aangeslagen. Zij het, dat wij afdwaalden van Calvijn zèlf.

---

135 Thielicke, a.w. I, 51 cf. 107, 1216.

136 Bornkamm, *Luther*, 115.

137 Lau, a.w. 26.

138 Cf. noot 131.

139 *C.R.* XXX, 45.

140 *C.R.* XXX, 197.

141 Kuiper, *Common grace*, 7: „the term *light* by itself suggests that it is a gift of God's favor".

142 *C.R.* XXX, 212.

143 *C.R.* LIV, 438: „Car qu'est ce que nous ayons ce don de consulter, que nous ayons l'élection pour discerner entre le bien en le mal, que nous puissions concevoir des choses, pour dire: Nous ferons ceci ou cela? Voila un don excellent".

144 Berkouwer, a.w. 175 v. cf. Törnvall, a.w. 67 (voor Luther): „nicht der Mensch" is „das primäre, sondern eine von Gott aufgerichtete sanctitas".

145 Berkouwer, a.w. 170.

146 Heideman, *Revelation and reason*, 173 v. cf. 183, 225: „Although man has desired to deny his office of trusteeship, God has not allowed him to do so".

Niet anders zien we bij Melanchthon. Wanneer Engelland, na het donum naturae op velerlei gebied bij hem aangetoond te hebben, zegt: „Jetzt ist der Frage, ob der homo naturalis wenigstens diese eingeschränkte bürgerliche Gerechtigkeit ohne Gott erreicht", wijst hij op C.R. XXVI, 78 en zegt: „Der Unterricht der Visitatoren, 1528, lässt die Einschränkung der zweiten lateinischen Ausgabe fort (bedoeld is, dat de natuurlijke autonomie maar „aliquo modo" autonomie is R.), betont dafür aber ausdrücklich, dass diese Kraft ‚von Gott dazu gegeben und erhalten' sei" [147]. Het „donum naturae" kent ook Melanchthon als het „donum Dei" [148].

En niet anders weten ons de confessies te vertellen. Bijv. als wij in de Augsburgse confessie lezen, dat „Haus und Hof, Weib und Kind" eren „rechte Frucht Gottes" is [149] of de Canones van Dordt het horen hebben over een „omnipotens Dei ... operatio, qua vitam nostram naturalem producit et sustentat" [150].

Een algemene genade

Deze almachtige werking Gods is er een van genade, hoe algemeen ook [151]. Calvijn heeft de gedachte [152], maar ook Luther [153] en Melanchthon [154]. Alle openbaring is, wij zouden niet durven zeggen: altijd genade, maar wel: altijd óók genade. Deze genade is niet direct zaligmakend. Al kan zij voor de zaligheid niet gemist, het verband tussen het een en het ander kan zìj niet leggen [155]. Niet de wet moet het evangelie, het evangelie moet de wet interpreteren, dwz. dan komt er

---

[147] Engelland, a.w. 83.

[148] Engelland, a.w. 81.

[149] *C.A.* XVI (*B.E.K.* 69).

[150] *Can.* III, IV-XVII (Müller, a.w. 854).

[151] Geesink, a.w. I, 226 bespreekt de samenhang tussen het natuurrecht en de leer van de gratia communis.

[152] Ridderbos (S. J.), *Theol. Cultuurbesch.* 18 wijst er op, dat ook al wordt niet de „technische term gehanteerd, de zaak, die er mee wordt aangeduid is ongetwijfeld door Calvijn erkend" cf. Kuiper, a.w. 177 v. over het „lack of technical terminology in Calvin's writings" op dit punt, wat hem overigens niet heeft mogen verhinderen een hele studie te wijden aan Calvijn „on common grace". Bohatec, *Calvin und das Recht*, 23 v. concludeert terecht: „Dass aber auch im unwiedergeborenen Zustand die Natur erhalten bleibt, ist die Wirkung der allgemeinen Gnade Gottes", met verwijzing naar C.R. XXX, 211 cf. 190, waar Calvijn de res mediae scheidt van de gratia specialis, zoals ook de externae actiones.

[153] Bohatec, a.w. 23 v. ziet op dit punt volkomen overeenstemming tussen Luther en Calvijn, cf. *W.A.* 18, 307, dat spreekt „von gemeynem göttlichen und natürlichem recht, das auch Heyden, Türcken und Juden hallten müssen, soll anders fride und ordnung ynn der wellt bleyben" en 39. I, 175: „Nec iam Maiestatem (bedoeld is die van Gen. 1, 28 R.) Deus post lapsum adae ademit rationi sed potius confirmavit".

[154] Schwarzenau, a.w. 37 bespreekt de „actio generalis" bij Melanchthon. En zegt er, 43 van: „Das Verständniss der actio Dei generalis — auch als motio generalis (K. 1213) bezeichnet — scheint nicht zuletzt an Luthers motus omnipotentiae generalis orientiert zu sein, da es der Brief von 2. October 1527 nahelegt, dass Melanchthon hier schon einer simplex enarratio der Meinung Luthers hat vorarbeiten wollen".

[155] Schwarzenau, a.w. 38: „Die ... Bedeutung des regimen corporale liegt in einer der ratio zwar verborgenen Intention auf die Heilsabsicht Gottes".

méér (genade) bij kijken [156]. Dat de openbaring van deze genade openbaring van toorn mag heten [157] en zij er is, opdat wij niet te verontschuldigen zouden zijn [158], sluit het bovenstaande niet uit, maar veronderstelt het juist. Thielicke heeft gelijk: „Beides: Gericht als Strafe *und* Gericht als Bewahrung ... gehören ja im noachitischen Bunde zusammen. Sie sind zwei Seiten desselben götlichen Handelns" [159]. Als Diem suggereert, dat alles, wat Luther met de lex naturalis doet, is: 's mensen onontschuldigbaarheid bewezen zien, dan is dit èn voor Luther èn voor Melanchthon èn voor Calvijn te weinig [160]. De aanwezige genade waarborgt zowel een inexcusatief als een incitatief gebruik ervan — zoals Gloede aan de hand van Calvijn heeft aangetoond [161]. Hij heeft gezien, dat Calvijn onder σαρξ „keineswegs nur die Bezeichnung der Sündlichkeit", maar „die ‚Gaben der Natur'" heeft durven te verstaan óók [162]. Zodat van wat nood mag heten in de ene usus, in de andere nog een deugd kan gemaakt [163]. De definities van de reformatie waren bewegelijker dan die van ons op dit punt [164]. Zoals al eerder gezegd: de usus civilis beklemtoont het mens-zijn in het peccator-zijn en dat is genade. Ook van de mens na de val kan gezegd: „non desiit esse homo, intellectu et voluntate praeditus, nec peccatum ... naturam generi humanam sustulit" [165]. Het niet-zaligmakende is nog maar niet meteen: het verdoemende.

Wij moeten even stilstaan bij het verband tussen Luther en de algemene genade en wel, omdat dit nog al eens is ontkend of beter gezegd: aangevochten, met als gevolg, dat Luther een natuur-genade dualisme werd aangewreven, waarmee men bij Rome al moet oppassen, laat staan bij hem. Het zal niet eenvoudig zijn op dit punt een wezenlijk verschil aan te treffen tussen Luther en Calvijn. Daarvoor beklemtoont ook de laatste te onbekommerd 's mensen natuurlijke potenties en daarvoor handhaaft ook de eerste te zorgvuldig het Goddelijk bestek daarvan. Niettemin kunnen wij bij Bavinck in zijn studie over algemene genade de suggestie aantreffen, dat, wat bij Luther „nog" uit de natuur des mensen afgeleid zou kunnen worden, bij Calvijn genade — zij het een algemene genade — is en dat dus bij Luther het „Roomsche dualisme"

[156] *W.A.* 39, I, 446:„Evangelium facit a lege paedagogum in Christum".
[157] Rom. 1 : 18.
[158] Rom. 1 : 20, 2 : 1.
[159] Thielicke, a.w. II, 2, 3028.
[160] Diem, *Zwei Reiche*, 25.
[161] Gloede, a.w. 313 met verwijzing naar *C.R.* LII, 138: „quia passus non est Deum tam memorabile opus suum prorsus extingui".
[162] Gloede, a.w. 81, met verwijzing naar *C.R.* LXXVII, 132: „Nomine carnis semper comprehendit omnes humanae naturae dotes, ac omnino quidquid in homine est, excepta spiritus sanctificatione".
[163] Gloede, a.w. 322 vv.
[164] Thielicke, a.w. II, 2, 3891 ziet het natuurrecht opgaan in een garantie tegen het natuuronrecht. Toch gaat hij, 3028 met instemming Von Rad, a.w. I, 167 citeren: „Zweideutigkeit, nämlich sowohl Schöpfungsreichtum wie Zerteilung durch die Sünde".
[165] *Can.* III, IV-XVI (Müller, a.w. 853).

van natuur en genade „nog niet volkomen overwonnen" zou zijn, zulks in onderscheid met Calvijn, die hieraan ontsnapt door zijn „onderscheid tusschen eene algemeene en eene bijzondere genade" [166].

Het is opmerkelijk, dat Bavinck zelf toch ook niet helemaal weg weet met dit „dualisme" — het blijkbaar niet zo gevaarlijk acht — mits niet „absoluut" genomen [167] en zinnen kan uiten, die volslagen „Luthers" zijn bijv. „Jezus was geen nieuwe wetgever: hij was geen staatsman, geen wijsgeer, geen dichter, geen kunstenaar. Hij was Jezus, d.i. Zaligmaker" [168] — behalve dat dit geluid ook volslagen Calvijns mag heten. Ook Heideman heeft Luther willen uitspelen tegen Calvijn [169], eveneens met de woorden: „the dualism is not wholly overwon" [170], waarbij, merkwaardigerwijs, zijn bedenkingen tegen Luther moeten uitkomen in de zin: „One can again and again read in Luther statements, to the effect that Christ did not come to change all externals, but that he came to change man in his heart" [171], die wel heel bijzonder lijkt op bovengenoemde uitlating van Bavinck. Dat bij Calvijn de genade meer van de natuur weet te „maken" dan bij Luther is een feit — wij komen daarop nog terug — maar men mag dit verschil niet onder woorden brengen in de aanduiding van dualisme — bij de een wèl en bij de ander niet. Ook Dooyeweerd beschuldigt hier te fors [172], waarbij ons bezwaar wederom niet is, of niet alleen is, dat hij Luther teveel naar Rome trekt, maar tegelijk, dat hij dit laatste teveel naar het dualisme trekt, iets waarvoor Ridderbos terecht heeft gepast [173]. Wanneer hij daarvoor al bij Rome uitkijkt, dan zeker bij Luther. Dwz. zijn opmerking: „Evenwel heeft ook Luther een menschelijke cultuur buiten de genade om mogelijk geacht" zal niet als verwijt van dualisme geïnterpreteerd kunnen worden. Zeker niet, omdat er op volgt: „Ondanks de diep doorwerkende zondemacht, is deze wereld toch nog niet door God verlaten en aan een ongestuiten chaos prijs gegeven" [174]. Het bestek van deze twee geluiden sámen, is het bestek van de algemene genade en doet Luther volkomen recht. Het geluid van Hommes over deze materie kan zó uitgelegd worden alsof er bij Luther sprake zou zijn van „een tegenover de openbaring autonome rede-kennis" [175]. Uit het citaat van Lau, dat hij er bij geeft, is dit niet af te leiden. Er is wel een autonomie bij Luther aanwezig, maar dànk zij en niet tegenover de openbaring — precies zoals bij Calvijn. Tussen wie en Luther hij op dit punt dus geen verschil mag suggereren. Men mag het natuurrecht bij Luther niet „unabhängig vom Sündenfall" zien functionneren, zoals Thielicke doet [176]. Het functionneert integendeel afhankelijk van de algemene genade. Daar-

---

166 Bavinck, *Alg. genade,* 26 v.
167 Bavinck, a.w. 37.
168 Bavinck, a.w. 47.
169 Heideman, a.w. 194 v.
170 Heideman, a.w. 194 v.
171 Heideman, a.w. 194.
172 Dooyeweerd, *Brunner's boek,* 363 cf. *Chr. staatsidee,* 25.
173 Ridderbos (S. J.), a.w. 13.
174 Ridderbos (S. J.), a.w. 14.
175 Hommes, a.w. 187.
176 Thielicke, a.w. II, 1, 1110.

om mag hij ook niet zeggen, „dass Luther zwar die Totalität der Sünde betont hat (und gerade gegenüber den katholisch-ontologischen Einschränkungen betont hat), dass er aber die Konsequenzen dieser Radikalität für den Begriff der ,Welt' überhaupt kaum gezogen hat" [177]. Als hij zegt: „Ich kann von ,Natur'-Recht ... nur sprechen, wenn ich im Hinblick auf die Sünde bloss eine begrenzte Störung, auf keinen Fall aber eine völlige Perversion ... annehme" [178] heeft hij gelijk, niet voor wat de suggestie van het „bloss" aangaat, maar wel wat het „begrenzte" betreft. Zó hebben alle reformatoren de grote storing ondergaan: als begrensd door een algemene genade.

Rome

Wanneer de reformatie „unbedenklich und einmütig den Begriff Naturrecht, wie die Patristik und Scholastik ihnen bot, als integrierenden Bestandteil ihrer Sozialethik verwendete" [179], dan komt dit niet, omdat zij in de overgenomen beschouwing voor het eerst de genade heeft gezien, maar heeft gezien, dat deze de genade bepaaldelijk niet ontbeerde. We vermeldden al met instemming, dat Ridderbos op dit punt Rome niet zomaar van dualisme heeft durven beschuldigen [180]. En wanneer Soedarmo opmerkt: „Het is juister een parallel te trekken tussen Luthers leer van de twee regimenten en de Gereformeerde beschouwing over de algemene en bijzondere genade, dan tussen Luthers leer van de twee regimenten en de thomistische onderscheiding ,natuur-genade'" [181], dan aanvaarden wij dankbaar de eerste bewering — mede vanwege het hierboven besproken verband tussen Luther en de algemene genade-gedachte — maar aarzelen bij de tweede. Dit omdat zij aan de ene kant te veel zegt. Er bestaat een groot verschil tussen de Lutherse twee regimenten leer en de rooms-katholieke natuur-genade beschouwing en wel omdat de genade in de vorm van de Kerk de natuur bij Rome veel minder „vrij" laat dan het éne het andere regiment bij Luther. Aan de andere kant geeft Soedarmo's uitspraak — ook al letten wij op de comparatief [182]! — te weinig en wel omdat hij onvoldoende laat uitkomen, hoezeer de natuur bij Rome óók genade is, als hij de opmerking maakt, „dat men in de twee rijken-leer van Luther niet hetzelfde mag zien als de onderscheiding ,natuur-genade' en wel „omdat *beide* rijken ,genade-rijken' zijn" [183]. Hij zegt dit naar aanleiding van het spreken van Diepenhorst over „ . . . de oude lutherse tweedeling

---

177 Thielicke, a.w. I, 1216.
178 Thielicke, a.w. I, 1886 cf. II, 2, 3879.
179 Brunner, a.w. 104.
180 Cf. noot 173.
181 Soedarmo, *Gogarten*, diss. stelling VI cf. a.w. 137.
182 Soedarmo, a.w. 137 gebruikt: „beter", maar, 110 accentueert hij het verschil sterker.
183 Soedarmo, a.w. 110.

van natuur en genade" [184]. Soedarmo zal op deze manier Luther tenminste niet van dualisme beschuldigen, maar hij haalt Luther verder bij Thomas vandaan dan nodig is, omdat Thomas op dit punt wel eens dichter bij Luther zou kunnen ziten dan hij denkt. De vraag, die Schilder zichzelf gesteld heeft, nl. of de „*natuur* niet *zelf* mede bepaald wordt door hetgeen men verstaan wil hebben onder: de algemene openbaring" [185], verdient ook in verband met Rome gesteld. Dan is het niet de kwestie, dat wij bij Rome geregeld struikelen over afwezigheid van genade, maar over ongenuanceerdheid van genade, niet over een te groot dualisme, maar over een te grote harmonie. Wanneer Arnold schrijft, dat Luthers leer van het natuurrecht een opvallende overeenstemming vertoont met de thomistische positie [186], heeft hij gelijk. Maar hij heeft niet minder gelijk, als hij daaraan vooraf laat gaan: „vom völligen Fehlen der lex aeterna-Lehre abgesehen" [187]. Het is juist de massiviteit, de ongebrokenheid [188] der rooms-katholieke genade-beschouwing, die ongunstig afsteekt bij de genuanceerdheid van de reformatorische genade-beschouwing, die niet anders is dan de reformatorische wetsbeschouwing: die van de triplex usus legis, welke wel wat anders is dan een „Stufenbau der Gesellschaft von der Natur zur Gnade" [189]. Het verschil Rome-reformatie ligt niet direct hierin, dat Rome ergens de genade niet ter sprake zou brengen — men past wel op — of dat dit te veel moeite zou kosten — dat valt wel mee — maar dat het eer te gemakkelijk toegaat.

Hommes geeft ten onrechte het verschil tussen de traditionele natuurrechtsopvatting en die van Calvijn weer in zinnen als „natuurlijke autonome kennismogelijkheid van de menselijke rede, terwijl Calvijn de goddelijke openbaring als richtsnoer aanvaardt" [190]. De zin zegt te weinig over Calvijn, die genoemde kennismogelijkheid óók kende, alsmede te weinig over Rome (hier bedoeld met de traditionele natuurrechtsopvatting), dat genoemde openbaring of de algemene genade toch ook weer niet overslaat. (Daarom is het ook de vraag of Calvijns natuurrechtsopvatting wel zo onverdeeld „christelijk" is, als Brunner en Hommes mèt hem [191] suggereert). Miskotte benadrukt in zijn studie over dit soort vraagstukken het verband tussen thomisme en algemene openbaring [192] en Wolf durft Thomas „nicht rationalistisch" te noemen [193]. Het verschil met Luther en Calvijn plaatst Miskotte dan ook

---

184 Diepenhorst, *Chr. staat, 410.*
185 Schilder, a.w. I, 110.
186 Arnold, a.w. 128.
187 Berkouwer, *Alg. Openb.* 168.
188 Bavinck, a.w. 22 noemt in één adem: de theologia naturalis als praeambula fidei, de motiva credibilitatis en de theologia supranaturalis cf. Berkouwer, a.w. 53 over de ongebrokenheid van de weg van de rede tot God.
189 Troeltsch, *Ges. Schr.* IV, 180 cf. I, 481, 489, 501.
190 Hommes, a.w. 187.
191 Hommes. a.w. 186.
192 Miskotte, *Natürl. Religion,* 1323.
193 Wolf, *Chr. Naturrecht,* 1362.

niet direct in de algemene openbaring, maar tussen deze en de iustificatie [194]. Ook Heideman — al is dit voor hem een reden haar dubieus te achten en ziet hij ten onrechte er het reformatorische niet van af — ziet verwantschap [195] tussen de leer van de algemene genade en het roomse gezichtspunt. Al heel sterk luidt: „the difference between the two points of view (bedoeld is, wat hij noemt de „trinitarische" visie en die der gemene gratie R.) is as great as that which exists between Rome and the Reformation" [196].

Bovengenoemd kwaad bedreigt Rome meer — we blijven toch liever van een comparatief spreken — in de andere usus, beter: onderweg naar de andere usus, dan in de politicus. Daarom konden de reformatoren ook zo onbeschroomd profiteren van een natuurrechtsbeschouwing, die immers door de vlag der genade gedekt werd. En niet dus, dat de controverse haar consequenties niet overal zou tonen. Maar het minst merkbaar zijn ze hier. De reformatie deelt met Rome het vertrouwen in de menselijke capaciteiten in de breedste zin van het woord.

Facultates

Laten wij thans daarop — op deze capaciteiten — nader ingaan. Als dus het verschil met Rome niet in de allereerste plaats op het terrein van de usus politicus legis of dat van de lex naturalis valt, omdat Rome wel degelijk in de natuur de genade weet te honoreren, dan kan het ons niet verwonderen, dat het menselijk subject, dat deze natuur deelachtig is, bij de reformatie er niet veel minder subjectief afkomt dan bij Rome het geval is. In de uitdrukking usus legis is de lex subject, maar, juist daarom ook, object: usus = nut èn gebruik [197], parallel aan het begrip sensus in sensus legis = betekenis èn besef [198].

Al spreekt dus Calvijn liever van „speciales Dei gratiae" dan van „communes naturae dotes" [199], door het één komt men aan het ander. Calvijn blijkt verschil te maken tussen de „supernaturalia", waarin de mens „exinanitum" is en de „naturalia", die „corrupta" zijn, maar er dus nog zijn. En toch weer niet zó corrupt zijn of er blijft plaats voor „aliquid intelligentiae et iudicii residuum", dat dan toch weer een „naturale donum" mag heten, dat „non potuit in totum deleri" [200]. Zo is er

[194] Miskotte, a.w. 1324.
[195] Heideman, a.w. 179.
[196] Heideman, a.w. 225.
[197] Cf. Sizoo, a.w. 94 èn 369, 391 èn 8, alsmede *W.A.* 11, 245.
[198] Bohatec, a.w. 8: „Bei der Beurteilung der rechtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse gebraucht Calvin auffallend häufig den Ausdruck sensus naturae, oder communis sensus" en *Staat und Kirche*, 19: „Abwechselnd mit dem Begriff ius naturae gebraucht Calvin häufig den Ausdruck sensus naturae, communis sensus."
[199] *C.R.* XXX, 212.
[200] *C.R.* XXX, 195 v. We zien tevens, dat niet alleen de latere orthodoxie, en „gelegentlich auch schon Luther und Melanchthon"praten over „rudera, reliquiae,

inzicht en behalve verstand [201], de wil [202], en het geweten [203], dat functionneert. Onze natuurlijke vermogens mogen er nog zijn [204]. Bohatec heeft er op gewezen, dat Calvijn op dit terrein argelozer zelfs zich kon uiten dan de christen-humanist Budé [205], met zijn „fast einseitige Anfechtung der Lebensanschauungen der nichtchristlichen Philosophie" [206]. Men kan dit „Calvijn-probleem" niet oplossen door het met Barth zo te stellen, dat er bij hem een *„principiële,* maar géén *factische* kennismogelijkheid uit de schepping is". Terecht heeft professor Berkouwer, die dit opmerkt, zelf gevoelig voor het subjectief correlaat [207], van „een te simplistische weergave" gesproken van „Calvijns diepe gedachten op dit punt" [208] en nadat hij geschreven heeft: „Men zou kunnen zeggen, dat Calvijns visie op het natuurrecht de resultante is van de kijk op Gods ordeningen en de algemene genade als gave van Gods lankmoedigheid, waardoor de mens nog iets overhoudt van het vermogen om nog iets van Gods wet op te merken", praat hij over het resterend verstand en geweten [209].

Ook Luther heeft onder de lex naturalis niet in de laatste plaats het verstand durven verstaan [210]. Niet alleen een vorst ziet hij toegerust met „freyer vernunfft und ongefangenem verstandt" [211]. Over veel

---

residuum, Spur, Überbleibseln des Ebenbildes" (Brunstäd, a.w. 59), maar ook Calvijn het „rest-begrip" kent, „reliquia post lapsum".

[201] *C.R.* XXX, 196: over de „ratio qua discernit homo inter bonum et malum, qua intelligit et iudicat".

[202] *C.R.* XXX, 215: „Voluntatem dico aboleri, non quatenus est voluntas" cf. 190: „Hinc fit, ut quum de libero arbitrio agunt scriptores; non quid ad civiles seu externas actiones, sed quid ad divinae legis oboedientiam valeat, in primis requirant".

[203] *C.R.* XXX, 135: „conscientia, quae inter bonum et malum discernens". A.w. 212 maakt Calvijn een verschil tussen Catalina en Camillus.

[204] *C.R.* XXX, 198 zegt, dat ze „aperte testantur universalem rationis et intelligentiae comprehensionem esse hominibus naturaliter inditam".

[205] Bohatec, a.w. 48.

[206] Bohatec, *Budé,* 4 cf. 71: „Bei den Versuch, die beiden Lebenssysteme gegeneinander abzugrenzen, wird Budé allerdings nicht immer dem ‚Hellenismus' gerecht. Er spricht eine Binsenwahrheit aus, dass der Hellenismus nur als Polytheismus mit dem Christentum unvereinbar ist. Wenn er aber den Hellenismus als Ganzes dem Atheismus gleichsetzt, so widerspricht dies seiner sonstigen Behauptung, dass die antike Philosophie die „cognitio rerum humanarum et divinarum" sein wollte en, 126: „Der Satz Troeltsch's (Prot. Christentum u. Kirche in ‚Kultur der Gegenwart' I, Abt. IV S. 520): ‚Der Humanismus ist ihm (Calvin) wie den Jezuieten zur reinen Technik und Form geworden, den seine Gelehrtennatur schätzt, der aber inhaltlich überaus wenig zu der Gesamtanschauung beiträgt', ist in dieser verallgemeinerten Fassung durchaus unrichtig".

[207] Berkouwer, a.w. 169.

[208] Berkouwer, a.w. 36 cf. *Beeld Gods,* 161 v.

[209] Berkouwer, *Alg. Openb.* 169. Ook Niesel, *Theol. Calvins,* 42 valt onder dit oordeel, als we hem horen zeggen: „Die Kundgebung Gottes in der Natur und Geschichte ist *real*... Aber die Erkenntnis Gottes, die wir aus seinen Werken und Taten gewinnen sollen, ist *irreal*". Overigens moet deze in de laatste druk van zijn werk meer „toegeven" dan vroeger het geval was cf. 44 met 1e druk, 42 — al vindt hij dan, dat Calvijn te ver gaat.

[210] *W. A.* 30, II, 562: „Denn ym predig ampt, thuts Christus fast gar, durch seinen geist, Aber ynn weltlichem reich müs man aus der vernufft (daher die rechte auch komen sind) handeln Denn Gott hat der vernunfft unterworfen solch zeitlich regiment und leiblich wesen Gen. 2 Und nicht den heiligen geist von himel dazu gesand".

[211] *W.A.* 11, 278.

„hat die vernunfft . . . einen iglichen geleret" [212]. Er is voldoende „myssbrauch, welchen auch die vernunfft on schrift erkennet" [213]. In het gezond verstand kàn de heiden het dan ook verder brengen dan de christen [214], immers, „es haben offt die Gottlosen von Gott viel schöner, hoher gaben und geschickligkeit zu weltlichen sachen" [215]. En in ieder geval is het zo, „dass er im Konfliktsgefall einen klugen, aber bösen Fursten einem guten (d.h. in diesem Fallen: einem christlichen) aber dummen vorzieht" [216]. Bekend is Luthers uitspraak: „satis est ad Caesarem, ut habet rationem. Ideo dominus deus conservat regnum Tattarorum, Turcae" [217]. Men lette op de wijze, waarop Luther in: „An die Ratherren aller Städte deutsches Lands, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen", niet alleen terwille van het evangelie [218], maar ook heel gewoon, opdat de Duitsers niet altijd „bestien und tolle thier seyn und bleyben" [219], voor studie pleit in het algemeen — zoals trouwens ook Calvijn dat kon doen [220] — en in het bijzonder op de wijze, waarop de klassieken worden aanbevolen „nicht angesehen, ob sie Heyden oder Christen wahren" [221]. Lau heeft gelijk: „Die ratio erweist sich als die allgültige Norm für die weltlichen Ordnungen" [222]. En het is relevant, dat Lohse in zijn monographie over ratio en fides bij Luther, waarin hij beide nauw aanéèngesloten wenst te behandelen [223], de ratio — hoe blind ook zonder geloof voor het geloof [224] en hoe verrijkt ook door het geloof [225] — ook zònder het geloof weet te honoreren bij Luther [226]. Terecht waarschuwt hij ook weer voor een tè grote reactie op Luther als „Held der Aufklärung" [227]. „Das ordnende Handeln an die Welt" — zo geeft Thielicke Luther juist weer — „ist eine urtümliche menschliche Intention . . . Dieses von der Vernunft überlegte und begonnene Tun ist schon vor Christus da; und es wird weder von Christus aufgehoben noch durch neue Intentionen ersetzt" [228]. Wanneer hij ergens

---

[212] *W.A.* 32, 304.
[213] *W.A.* 19, 441.
[214] *W.A.* 16, 354; 45, 525.
[215] *W.A.* 51, 226.
[216] Thielicke, a.w. I, 670, met verwijzing naar *W.A.* 27, 418: „Non indiget (Deus) Christianis ad magistratum, ideo non opus ut Sanctus sit Caesar, non indiget ad regimen suum, ut sit Christianus".
[217] *W.A.* 27, 418.
[218] *W.A.* 15, 37.
[219] *W.A.* 15, 36.
[220] *C.R.* LXVIII, 538: „Interea tamen videmus tunc (ten tijde van Nebukadnezar R.) bones artes et liberales non fuisse ita contemptas ut hodie et superioribus saeculis".
[221] *W.A.* 15, 52.
[222] Lau, a.w. 45.
[223] Lohse, a.w. Vorwort.
[224] Lohse, a.w. 7.
[225] Lohse, a.w. 14, 64. Het kent dan immers de „causa efficiens et finalis" der dingen. Met verwijzing naar *W.A.* 42, 93.
[226] Lohse, a.w. 7, 54.
[227] Lohse, a.w. 7.
[228] Thielicke, a.w. II, 1, 1327 cf. *W.A.* 52, 268: „Ich alss Prediger und von Christo gesandter soll dich nichts von hauss halten, vom ackerbaw, vom weib nemen, von der narung und anderm lehren. Denn zu solchen hat dir Gott dein Vernunft gegeben".

anders zegt: „Freilich kann der usus organicus, der jene von uns festgestellte funktionale Bedeutung der Vernunft zum Ausdruck bringt, nur dann eine Tugend bedeuten, wenn die Vernunft in den Dienst der Autorität Gottes bzw. der Offenbarung tritt"[229], rekent hij onvoldoende met het verschil tussen usus civilis en de andere usus, tussen algemene en bijzondere openbaring[230]. Wanneer wij verder gaan, zien wij, dat ook het liberum arbitrium bij Luther een kans krijgt[231] en uitgerekend in de strijd rondom de vrije wil met Erasmus. Weliswaar „Ad iustitiam Dei tamen non promovetur". Maar dit sluit niet uit, dat zij „per conatum suum aliquo posse promoveri, videlicet, ad opera bona, vel ad iustitiam legis civilis vel moralis"[232]. Hetzelfde leest men in de volgende combinatie: „Arbitrium fortassis homini aliquod recte tribueris, sed liberum tribuere in rebus divinis, nimium est"[233]. Als Heckel de vrije wil ontkent voor Luther, geldt dit „die auf Gott ausgerichtete, Seite der menschlichen Natur"[234]. Verder is het zo: „Vim igitur voluntatis humanae dici credo potentiam vel facultatem vel habilitatem vel aptitutidinem volendi, nolendi, eligendi, contemnendi, approbandi, refutandi et si quae sunt aliae voluntatis actiones"[235]. Het is dank zij deze Luther, zegt Törnvall, dat er ruimte komt voor zoiets als een natuurlijke moraal[236].

Ook bij Melanchthon kan „die Lehre von die actio Dei generalis, wie wir sahen schon 1527 in einen Zusammenhang mit der ratio gebracht worden", merkt Schwarzenau op[237]. En wat voor het verstand geldt, geldt ook voor het geweten, want ieder mens heeft van nature conscientia, die ziet „quid bonum, rectum, pium sit"[238]. Er is bij Melanchthon een „nahezu kanonische Bedeutung des römischen Rechts und der ciceronischen Ethik für das Staatsleben und die in ihm zu betätigende Staatsgesinnung"[239], concludeert Schwarzenau, die ook signaleert, dat de „ordinationes politicae", de ene keer „bonae creaturae Dei", heten, de andere keer rustig „creatura humana"[240]. Ten onrechte is hij dáárover ongerust en eveneens ten onrechte is hij voor déze usus nieuwsgierig naar een „genaueren Verhältnisbestimmung des göttlichen und menschlichen Anteils an dieser Ordnung"[241].

De lutherse confessie honoreert 's mensen vermogen tot wil[242], lief-

---

229 Thielicke, a.w. I, 676.
230 *Can.* III, IV-IV (Müller, a.w. 852) geeft een mooi voorbeeld van „aliquod virtutis ... studium".
231 Seeberg (R.), a.w., IV, 1, 93, Loofs, a.w. 760.
232 *W.A.* 18, 767 v.
233 *W.A.* 18, 662.
234 Heckel, a.w. 31 v.; 95 wijst hij op het liberum arbitrium „wie zur Schöpfung überhaupt, so auch zu dem (überpositiven wie positiven) menschlichen Recht". Zulks met verwijzing naar *W.A.* 18, 638.
235 *W.A.* 18, 662 v.
236 Törnvall, *Regimentenlehre,* 414.
237 Schwarzenau, a.w. 93.
238 *C.R.* XXI, 50.
239 Schwarzenau, a.w. 26.
240 Schwarzenau, a.w. 23.
241 Schwarzenau, a.w. 24.
242 *Ap.* XVIII (*B.E.K.)* 311): „Habet humana voluntas libertatem in operibus et rebus deligendis, quas ratio per se comprehendit".

de [243], kennis [244] en Gods-kennis [245] toe. Terecht heeft Bonhoeffer van deze confessie opgemerkt: „Das Organ durch das die lex naturae sich zur Geltung bringt, ist der ratio" [246]. Hij ziet niet in, dat het daarom niet toevallig, maar vanzelfsprekend is, „dass die Frage nach dem *Subjekt* des usus, nämlich ob es Gott oder der Prediger sei . . . nicht ausdrücklich entschieden wird" [247], waarbij wíj onder de prediker iedere hantering zouden willen verstaan tot en met die van het zwaard van de overheid.

En ook de Canones moeten toegeven: „Residuum quidem est post lapsum in homine aliquod naturae, cujus beneficio ille notitias quasdam de Deo, de rebus naturalibus, de discrimine honestorum et turpium retinet, et aliquod virtus ad disciplinae externae studium ostendit" [248]. De „omnipotens Dei operatio, qua vitam hanc nostram naturalem producit et sustentat" sluit niet uit („non excludit") „sed requirit usum mediorum" [249].

Wanneer professor Berkouwer nu van Brunner zegt: „Men kan *het* kernprobleem, waarop hij voortdurend wijst, aanduiden als dat van *objectieve kenbaarheid* en *subjectieve kennis* — daarmee raakt hij een probleem aan, dat in de Gereformeerde theologie reeds lang geleden ter sprake kwam naar aanleiding van Rom. 1" [250] — schijnt het even, omdat hij hem daarmee tegenover Barth in bescherming neemt [251], alsof het voor hem zelf ook zo zou liggen, het kernprobleem der reformatie. Het is na het bovenstaande duidelijk, dat dit niet het geval kan zijn. Dat wordt — gelukkig ook met de woorden van professor Berkouwer — beter weergegeven door *„algemene openbaring"* of *„redelijke natuurlijke theologie"* [252]. Gezien het adjectief „redelijk" bedoelt professor Berkouwer kennelijk de natuurlijke theologie uit de dagen van de reformatie — die men immers met een algemene openbaring

---

[243] *Ap.* IV (*B.E.K.* 206): „Haec enim dilectio, si qua esset, esset iustitia legis non evangelii".

[244] *Ap.* IV (*B.E.K.* 186): „Quamquam igitur civilia opera, hoc ist, externa opera legis sine Christo et sine spiritu sancto aliqua ex parte fieri possint" cf. a.w. (*B.E.K.* 160, 192), alsmede S.D. II (B.E.K. 882, 885, 895).

[245] *S.D.* V (*B.E.K.* 959): „weil auch die Heiden aus dem natürlichen Gesetz etlichermassen ein Erkenntnus Gottes gehabt" cf. II (*B.E.K.* 892).

[246] Bonhoeffer, a.w. 241.

[247] Bonhoeffer, a.w. 237, cf. 248.

[248] *Can.* III, IV-IV (Müller, a.w. 852).

[249] *Can.* III, IV-XVII (Müller, a.w. 854).

[250] Berkouwer, a.w. 33.

[251] Berkouwer, a.w. 34.

[252] Berkouwer, a.w. 35. A.w. 153 gaat hij in tegen Schilders dooréénhalen van „algemene openbaring" en „een aangeboren, een ingeboren ,theorie' of zedelijkheidstheorie" (met verwijzing naar Schilder, a.w. I, 110), maar heeft geen bezwaar — integendeel — tegen diens incidenteel dooréénhalen van algemene openbaring en „natuur". Niet helemaal duidelijk is, hoe hij, 178 niet wil weten van een „radicale onkenbaarheid van ook maar *iets* van de openbaring, de werken en de wet Gods *buiten Christus om*" en vervolgens „het *ontisch* en het *noetisch* aspect van het kennisprobleem" of nog anders: „de *algemene openbaring* en de *algemene genade*" toch weer gescheiden schijnt te willen houden. Is dat niet de radicaliteit invoeren, die hij er juist had willen úit houden?

gelijk kan stellen — niet te ontmannen op haar subjectieve pretenties, maar deze af te grenzen tegen iets anders, iets meer, een aanknopingspunt-theologie in het algemeen en die van Rome in het bijzonder. Hij spreekt niet voor niets van „Rooms-Katholieke natuurlijke theologie" [253]. Hij is kennelijk bang voor wat de rooms-katholiek met de natuurlijke theologie doet of deed of beter: wat de rooms-katholieke theologie met de natuur en het natuurlijke heeft gedaan.

Ook Brunner zelf heeft er op gewezen, hoezeer het objectief-ontologische en het subjectief-kennistheoretische dooréénlopen in de reformatorische beschouwing van de lex naturalis [254]. Ten onrechte vindt hij deze weelde echter verwarrend [255]. Zo acht hij ook de titel van Gloedes boek „irreführend", „denn in Wahrheit handelt es sich bei Gloede wesentlich um die Frage der Offenbarung, nicht um die der subjektiven Aneignung derselben" [256] — alsof dit een dilemma zou zijn! Dat is het niet bij de reformatoren, maar kennelijk ook niet bij Brunner, als we vervolgens van hem horen, dat het Paulus niet slechts gaat om „einer jetzt gegenwärtigen Möglichkeit der Gotteserkenntnis, sondern . . . einem faktischen Erkennen" [257]. Deze heeft immers niet vergeten, „da, wo er von der objektiven Schöpfungsoffenbarung handelt, auch von der subjektiven Erkenntnisfähigkeit des Menschen zu sprechen" [258]. Wat Brunner onder natuurlijke theologie verstaat en afwijst is niet scheppingsopenbaring [259], maar een mengsel van deze èn de woordopenbaring en dan nog een onverantwoord mengsel. Dàt is „der Punkt, an dem die reformatorische von der Katholischen Lehre abweicht" [260] en niet de gelijkstelling van natuurlijke theologie en scheppingsopenbaring.

Nòg verwarrender maakt Brunner het voor zichzelf als hij zich blijkt te stoten aan het feit, dat de reformatie op het terrein van de lex naturalis niet alleen een stuk gerechtigheid, maar ook een brok liefde ondergebracht heeft willen zien [261]. Hij heeft blijkbaar onvoldoende

---

253 Berkouwer, a.w. 35.
254 Brunner, *Gerechtigkeit*, 322.
255 Brunner, a.w. 322.
256 Brunner, *Vernunft*, 60.
257 Brunner, a.w. 65.
258 Brunner, a.w. 69.
259 Brunner, a.w. 61, 66.
260 Brunner, a.w. 66 cf. zijn samenvatting op 75: „Es gibt keine Abgötterei ohne ein Wissen um Gott; es gibt keine ausserbiblische Religion, die nicht das Wissen um Gott verkehrt". En hij weet ook, 318: „Es ist zweierlei erkenntnis Gottes, eines heist des Gesetzes erkenntnis, das ander des Evangelii" (*W.A.* 16, 431).
261 Brunner, *Gerechtigkeit*, 313: „Das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Liebe ist bei den Reformatoren nicht geklärt" en 316: „Eine der folgenreichsten Unklarheiten der reformatorischen Naturrechtslehre ist die über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe". Deze onklaarheid valt dan voor zijn besef samen met die tussen ius naturale en lex naturale, welke parallel hij verder niet verdedigt. Met name signaleert hij het overlopen van het een in het ander bij Calvijn en Zwingli en tegenover hen wijst hij op de strenge scheiding der begrippen bij Budé. Het is

begrepen, dat de verhouding usus civilis — andere usus, niet samenvalt met die tussen gerechtigheid en liefde [262], maar dat het hier gaat om de verhouding van tweeërlei — bij Melanchthon zelfs drieërlei [263] — gerechtigheid èn liefde [264]. De bedoelde subjectiviteit demonstreert zich wel waarlijk over de hele linie, tot in het religieuze toe [265]. Aristoteles weet van het „nemo laedendus est", zo goed als Cicero van het „deus

---

de vraag of Brunner het dualisme, dat hij, 138, 152 zegt te willen vermijden, hier niet oproept.

262 Haikola, a.w. 150 doet hetzelfde als hij zegt: „Es ist daher ein legitim reformatorischer Gedanke, den E. Brunner verficht, wenn er den Unterschied zwischen der christlichen Liebe und der irdischen Gerechtigkeit betont" — al behoeft dit niet hetzelfde te zijn, gezien het adjectief „christlich". Als Van Ruler, *Vervulling*, 102, zich tegen van Oyen wendt, die ook deze onderscheiding bedrijft, slaat hij te ver door naar de andere kant als hij zegt: „Niet alleen wat liefde is, maar ook wat recht is, weten wij uitsluitend uit de openbaring", welke openbaring dan kennelijk met „de wereld, in casu Aristoteles, de Stoa en het imperium Romanum" in geen verhouding staat. Duidelijk zegt Bonhoeffer, *Ges. Schr.* III, 51 het: „Das Gebot der Liebe ist nicht spezifisch christlich, sondern zur Zeit Jesu schon allgemein erkannt und verbreitet". Zoals ook Ridderbos (S. J.), *De liefde*, 321: „De Bijbel gaat er ... van uit, dat de mens reeds ‚iets' van liefde weet". Cf. Küchenhoff, *Naturrecht und Christentum*, Düsseldorf, 1948, 87 v. (bij Hommes, a.w. 108, welke vanuit „de radicale bijbelse betekenis van het centrale liefdesgebod" een en ander teveel schijnt te willen ontkennen). Fuchs, a.w. 161: „Recht und Liebe verhalten sich nicht zueinander wie Natur und Übernatur, Natur- und Erlösungsordnung" en 162: „die qualitative Neuheit in der Erlösungsordnung betrifft gleichermassen beide". A.w. 163 wijst hij er op, dat men met evenveel reden het recht het specifiek christelijke kan noemen. Het is immers zo, dat ook de liefde zich als „*naturgesetzliche* Forderung aufweisen lasst, während anderseits das Neue Testament die *Gerechtigkeit* als Forderung der *christlichen* Sittenordnung bejaht" cf. Wolf, *Peregrinatio*, 202.

263 *C.R.* XVI, 223, 226.

264 Heckel, a.w. 77. Gogarten, *Der Mensch*, 123 zegt: „Nun ist es tatsächlich so, dass Luther alle Gesetze von der Liebe aus verstanden wissen will. Sie die *caritas*, sei die *domina* und *magistra* aller Gesetze" cf. Ebeling, a.w. 413: „ja selbst die charitas kann u.U. auf dieser Gegenseite zur fides erscheinen".

265 W.A. 19, 206: „So weyt reicht das naturlich liecht der Vernunfft, dass sie Gott fur eynen gütigen, gnedigen, barmhertzigen, milden achtet; das ist eyn gross liecht". Diem, *Barths Kritik*, 19 zegt: „Auch die natürliche Gotteserkenntnis gehört zur lex naturae, sogar als deren vorzügliches Moment". Luther kent, behalve een natuurlijke naastenliefde, een natuurlijke Godskennis (*W.A.* 16, 379; 18, 80; 30, I, 134) cf. Seeberg (R), a.w. IV, 1, 174, Heintze, a.w. 114. Kooiman, *Maskerspel*, 62 is niet helemaal duidelijk, als hij zegt: „Zulk een God (bedoeld is „de God der algemene openbaring" R.) kent Luther niet", nadat we van hem, 59 gehoord hebben: „De natuurlijke rede kan wel constateren, dat God bestaat en dat Hij werkt", zij het dat ze zijn „masker" ziet en niet zijn „hart". Terecht merkt Bornkamm, a.w., 115 op: „Der natürliche Charakter des Dekalogs wird auch durch das erste Gebot nicht verändert". Wanneer Wolf, *Barmen*, 103 het Althaus kwalijk neemt, dat deze (*Grundriss der Dogmatik*, II, 37) „sogar das I. Gebot zu der aus der erfahrbaren Wirklichkeit des Menschen abzulesenden ‚Ur-Offenbarung' gehören" laat, onderschat hij de overeenkomst tussen Luther en Althaus op dit punt en gaat hij voorbij aan de gecompliceerdheid van de triplex-usus-legis, die er is, óók ten aanzien van het eerste gebod. Ook Calvijn gelooft, dat heidenen God als Vader kennen. „Calvin, after referring to Paul's quotation from Aratus: ‚We are His offspring', asserts that the great excellency with which God has endowed men attests that He is their Father, and declares that the heathen poets were right when they called God the Father of men. This is indeed a remarkable paragraph ..." concludeert Kuiper, a.w. 8 met verwijzing naar Inst. I, 5, 3. Barth, *Nein!*, 42, 45 noemt de natuurlijke Godskennis bij Calvijn hypothetisch. Gloede a.w. 293 v. wijst

colendus est" [266]. Zij het, dat een en ander zich over de hele linie anders voltrekt dan bij de andere usus [267]. Wat in het ene geval de deugd uitmaakt, heet in het andere nood en omgekeerd.

Geen subjectivisme

Waar de algemene openbaring de aarde raakt — en dat doet zij overal — ontstaat een weelde van leven, een algemene genade. Maar we mogen hier niet chargeren: er is een grens aan de mogelijkheden van de usus politicus legis.

Zoals deze enerzijds tot in de andere usus toe een rol weet te spelen, bij welke gelegenheid men niet alleen van afgoderij kan spreken [268], maar ook een „Gepräge rationaler Haltbarkeit" [269] mag onderscheiden, zo heeft toch anderzijds het feit, dat de rol van de primus usus legis in de andere usus legis, zij het niet louter negatief, toch ook nooit zelfstandig zal kunnen zijn, het feit dus, dat de lex naturalis zich vroeg of laat het hoofd breekt over de lex Christi, zoals Luther het geloof noemde [270], invloed gehad ook op het eerste wetsgebruik. Dwz. het is nu ook weer niet zo, dat Rome en de reformatie — ook al werd de chargering van de ratio op zìch door de laatste nimmer zo gevaarlijk

---

er op, dat dit zelfs P. Barth (a.w. 25 v.) te bar wordt. Met meer onderscheid — zij het met niet meer waardering! — praat Barth, *Gotteserkenntnis*, 46, als hij zegt: „Die Reformatoren haben von der Möglichkeit ‚Natürlicher Theologie' gelegentlich (so etwa Calvin in den ersten Kapiteln seiner Institutio) einen vorsichtigen hypothetischen—gelegentlich aber auch (so z.B. Luther und Calvin in ihrer Lehre vom Gesetz) einen unvorsichtigen thetischen Gebrauch gemacht". *C.R.* LXXVII, 326 maakt ons duidelijk, dat de ontkenning van de Godskennis in 1 Cor. 1 : 21 op de *zuivere* Godskennis slaat (curs. R.).

[266] Neuser, *Melanchthon*, 80.

[267] *W.A.* 19, 206 wijst tevens op het verschil: het verstand gelooft niet, „das er wolle oder willig sey, solchs an yhr auch zu thun" (die genade, cf. noot 265 toepassen R.). Het gaat er om „wer odder wilcher es sey, der da recht Gott heyst" en dàt kan het verstand ons niet wijsmaken. Lohse, a.w. 134 zegt, dat de mens zowel coram Deo als coram hominibus „eine gewisse Kenntnis" heeft bij Luther, maar in beide gevallen moet „der Mensch, wenn er zum Glauben kommt, von der Sunde befreit ...". " Arnold, die, a.w. 24 wijst op *W.A.* 39, II, 385: „Lex naturae est notia Dei" en, 17 terecht zegt, dat „Luthers ganzer Gedanke über die Möglichkeit bzw Unmöglichkeit einer allgemeinen natürlichen Gotteserkentnis" niet opgaat in een „‚christliche' theologia naturalis", moet toch, 12 toegeven: „Zweifellos spricht Luther dem natürlichen Menschen jede heilbringende Gotteserkenntnis vollkommen ab". Hij verwijst, 15 naar *W.A.* 17, II, 27 en 429 en concludeert dan, 16: „im Hinblick auf die Rechtfertigung, auf das Heilsgeschehen, auf eigentliche Glaubensfragen und auf eine ‚rechte' und ‚gewisse' Gotteserkenntnis spricht der Reformator vom völligen Unvermögen der natürlichen Vernunft, nicht aber ganz im absoluten Sinne".

[268] *C.R.* XXX, 36: „Quin et idolatria, huius conceptionis amplum est documentum" cf. *W.A.* 56, 176; 57, 16.

[269] Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung*, 1 haalt dit aan van Tholuck met het oog op „die alte Theologie", maar het gaat niet minder op voor de reformatorische. Thielicke, a.w. II, 2, 4199 vermoedt dit blijkbaar ook als hij zegt: „Doch bedürfte das Verhältnis von natürlicher und Schrifttheologie bei Calvin einer besonderen Untersuchung."

[270] Wolf, *Chr. Naturrecht*, 1363 cf. *Peregrinatio*, 201 en Diem, *Barths Kritik*, 17 v.

beschouwd als de onverantwoorde koppeling ervan aan het geloof — even „gemakkelijk praten" hebben [271].

Bohatec heeft laten zien, dat het net zo eenzijdig is om te zeggen, dat Calvijn in het natuurrecht van geen zonde weet, als in de zonde van geen natuurrecht [272]. We hoorden al eerder, dat, hoe autonoom de primus usus ook door deze wordt beschouwd, deze autonomie toch altijd „quodammodo" is, betrekkelijk [273]. Wij willen voor Calvijn volstaan met de algemene opmerking: „In secundae tabulae praeceptis aliquanto plus habet intelligentiae; quo scilicet ad civilis inter homines societatis conservationem propius accedunt. Quanquam et hic deliquium interdum pati deprehenditur" [274].

Het is overbekend, dat Luther de rede, behalve een kostbaar kleinood Gods ook een „kluge hure" kon noemen [275]. En dat niet alleen op het terrein van het geloof. Nee, „auch in externis" [276]! Niet voor niets heeft God „lassen den höhisten Engel vom hymel fallen, darumb ist auff

---

271 Brunner, *Gerechtigkeit,* 108: „Obgleich sie der Meinung waren, dass die Schöpfungsordnungen auch denen nicht verborgen seien, die den Schöpfer nicht kennen, machten sie geltend, dass nur aus der Erkenntnis des Schöpfers und seines Schöpfungswillens wie er uns in der biblischen Geschichte und Lehre geoffenbart ist, eine sichere und klare Erkenntnis der Grundlagen weltlicher Gerechtigkeit gefunden werden könne", heeft gelijk, zoals ook, wanneer hij suggereert, *Vernunft,* 72, dat de reformatie „viel stärker als die Katholische Lehre" de verduistering van ons hart op ieder gebied tot uiting deed komen, al gaat het te ver, wanneer hij, *Gerechtigkeit,* 320 beweert: „der subjektive Naturrechtsbegriff — dass diese Erkenntnis auch den Unglaubigen zugänglich sei — spielt . . . eine untergeordnete Rolle." Het verband is niet duidelijk tussen: „sie betonen gleichzeitig, dass die ratio in der menschlichen Vernunft nur kümmerlich und unsicher zur Geltung komme" en de gevolgtrekking: „und also nicht ‚rational' sei im Sinne des jedermann Bekannten und für jedermann Einleuchtenden." Dit is toch minder problematisch gesteld dan de zin zou doen vermoeden: „Dass auch nach diesen entscheidenden Klärungen noch viele Probleme offen bleiben." Fuchs, a.w. 84 v. verdedigt via de paradijselijke onderscheiding van natuur en bovennatuur en de naderhand alleen verstoorde functie van de laatste, het verschil voor-en-na-de-val in het natuurlijke als zó relatief, dat een en ander op een variatie gaat lijken i.p.v. op een degeneratie. Hiermee heeft misschien ook te maken, wat we, 89 lezen: „In der protestantischen Theologie ist das primäre absolutes, das sekundäre relatives Naturrecht, während für uns sowohl das primäre als auch das sekundäre relatives Naturrecht ist." Een van de resultaten is, 139: „Wissenschaftliche Ethik besagt also echte und sichere Wahrheitserkenntnis . . ." Slechts af en toe rijst de vraag, 137: „ob die *rechte* Betätigung der sittlichen Erkenntnis von aussen her möglicherweise stark gefährdet ist; und das ist zweiffellos zu bejahen: es gibt Neigungen, Gewohnheiten und dgl. im einzelnen Menschen, die ihn leicht daran hindern, die Wirklichkeit in den Blick zu bekommen". Men lette op het verschil tussen „stark" en „leicht" en dat in één zin!

272 Bohatec, *Calvin und das Recht,* 20: „einseitig ist nämlich sowohl die Anschauung, dass die Abwandlungen des angeborenen Sittengesetzes durch die Bedingungen des Sündenstandes von Calvin nur gelegentlich, nicht im Prinzip berücksichtigt werden (Troeltsch, *Soziallehren,* 661), als auch die entgegengesetzte Behauptung, dass Calvin wegen seiner starken Ueberzeugung von der sündigen Verderbtheit dem Naturgesetz nur einen geringfügigen Wert beilege (Lang, Göttingen, Gel. Anz. a.a. O. 272 ff.) cf. noot 199 en Brunner, *Natur und Gnade,* 33.

273 Cf. noot 11 over de „res terrenae", welke „quodammodo intra eius fines continentur".

274 *C.R.* XXX, 205.

275 *W.A.* 10, II, 295.

276 Lau, a.w. 106.

keynen menschen zuvertrawen, wie klug, heylig unnd gross er sey" [277]. Ook op het terrein van de schepping is het zo, dat slechts „aliquo modo iudicari a ratione potest" [278]. En wanneer Lau stelt: „Die hier wesentliche Frage ist die, „ob die ratio nur dann in Labyrinth geführt wird, wenn sie über Gott spekuliert, oder ob nicht vielmehr auch bei ihren Urteilen über die Welt. Anders gesagt: ist die ratio nur sine cognitione Dei oder hat sie etwa auch die cognitio creaturarum verloren?", dan acht hij: „Das letztere zweifellos der Fall" [279]. Inderdaad *„Das Handeln mit der lex naturae bleibt ein Handeln im Finstern"* [280], welk laatste mede uitkomt in de verschillende taal, die Luther kan wijden aan de redelijke Godskennis [281].

Hetzelfde kan worden opgemerkt bij Melanchthon [282], welke trouwens toch „vil dran gelegen zu ermanen" blijkt „das die vernunft gar leichtlich betrogen wirt, das sy den unerfarnen und falschen dingen nach hengt, auch in natürlichen dingen zu urteilen" [283]. Ook Engelland weet op te merken, dat de „ratio nicht einmal auf ihrem Gebiet vor Irrtümern geschützt ist" [284]. Hij wijst er tevens op, dat Melanchthon, vooral in zijn jonge jaren, steeds aan de menselijke facultates het „aliquo modo" toevoegt [285].

In het „etlichermass" van de lutherse confessie keert dit eveneens terug [286]. Welke de subjectieve kennismogelijkheden niet alleen be-

---

[277] *W.A.* 11, 274. Men lette in het bijzonder op de uitleg van Ps. 101 (51, 200—264), waar het, 215 gaat over „Die gelerten" als „die verkereten" en over het: „Ein weiser mann thut kein kleine thorheit."

[278] *W.A.* 42, 408.

[279] Lau, a.w. 103 zie ook, 155: „obwohl das natürliche Element in aller Religion für L. offenbar sehr weit reicht, die natürliche Gotteserkenntnis doch die Ordnungen in ihrer Tiefe nicht erfasst; ihre gloria ist ihr verborgen" (*W.A.* 42, 178), cf. Thielicke, a.w. II, 1, 1337 en Bornkamm, a.w. 49: „Es ist seine tiefe, oft ausgesprochene Überzeugung, dass allein der Glaube die rechten Augen für die Schöpfung hat."

[280] Wolf, *Peregrinatio,* 205 cf. Schloemann, 84: „Nicht nur der Grund seines theologischen Gebrauchs, sondern auch der des bürgerlichen kann erst durch die gänzlich neue Erfahrung des äusseren Evangeliums im Glauben vorläufig bestimmt werden in Hoffnung auf eine volle Enthüllung im lumen aeternum."

[281] Lohse, a.w. 61. *W.A.* 18, 784 laat de natuurlijke Godskennis neerkomen op agnosticisme en godshaat zelfs.

[282] Engelland. *Theol. Melanchthons,* 59 v. Men zal, wat dit betreft rekening moeten houden met een jongere en oudere Melanchthon, iets, wat Lohse a.w. 63 ook voor Luther doet, al is de ontwikkeling niet parallel.

[283] Stupperich, *Der unbekannte Melanchthon,* 152 geeft dit citaat uit de *Scholia in Epistulam Pauli ad Colossenses,* Hagenau, 1527.

[284] Engelland, *Melanchthon,* 82.

[285] Engelland, a.w. 83: „wenn Melanchthon über die praktische Möglichkeit der iustitia civilis reflexiert, dann äussert er sich sehr zurückhaltend. Zunächst schränkt er das praktische Vermögen zu ihr ein durch Zusätze wie: aliquo modo (Scholia ad Col. 1529: B 3, 4, D 5; Disputatio 1529: XV, 468), facultas quaedam (Scholia ad Col. 1529: B 3), quaedam libertas seu electio (A. 1527, S 12, 13), quandam iustitiam efficere (13), utcunque (31; A. 1529: D 5), aliqua libertas ad efficiendam civilem iustitiam et delingendas res rationi subiectas (C. A. Art. 18), aliquo modo (Ap. 1607; XXVII, 461; in Eth. Arist. Comm. 1529: C 5) utcunque (Ap. 160, 8; 164, 23), aliqua a parte (Ap. 186, 130), quaedam civilia opera (Ap. 163, 18)... An diesen Aussagen scheitert das Urteil einer ‚vollkommenen' natürlichen Autonomie auf dem praktischen Gebiet der iustitia civilis."

[286] *C.A.* XVIII (*B.E.K.* 73) vertelt ons, „dass der Mensch etlichermass ein freien

perken tot de iustitia carnalis, maar ook van deze laten horen, dat ze „rara sit inter homines" [287]. Zo wijzen ook de Canones er op, dat de mens „ne quidem eo in naturalibus ac civilibus recte utatur" [288].

Concluderend kunnen wij zeggen: Het natuurrecht in de reformatie is iets tussen „absolute Gewissheit und absoluten Zweifel" [289].

Ook geen objectivisme

Het is iets tussen subjectivisme en objectivisme [290], tussen positivisme en idealisme [291] en nooit een absolutisme [292]. Zowel naar de objectzijde als naar de subjectzijde hebben de reformatoren de chargering weten te vermijden. Wat Wolf van Luther opmerkt — nl. dat hij de philosophie uit zijn natuurrecht heeft weten te houden [293] — geldt voor alle reformatoren.

Terecht heeft Lang er op gewezen, dat wij van de natuurrechtelijke gegevens bij Luther een weinig systeemvolle indruk krijgen [294]. Ten onrechte is juist dit voor hem een reden eigenlijk niet in het natuurrecht bij Luther te geloven [295], ook al is het zo — dat geeft hij toe — dat Luther er „öfters" over spreekt [296] en dat hij in het algemeen moet erkennen, dat het „Fliessende im Begriff" niet uitsluit, dat het „eine bestimmte geschichtliche Grösse ist" [297]. Een zekere argeloosheid is toch weer wat anders dan de „kühle Gleichgültigkeit", die Lang de reformator op dit punt toedicht [298] en ten onrechte speelt hij het naïeve element, dat er zeker inzit bij de reformatoren, uit tegen de „grundsätzlichen Wert" ervan [299]. Maar genoeg hierover. De systeemloosheid heeft Wolf goed onder woorden gebracht in de opsomming: „So erscheint das Naturrecht bei Luther bald als Vernunftrecht, bald als

---

Willen hat, äusserlich ehrbar zu leben und zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift" cf. *Ap.* IV (*B.E.K.* 186), XVIII (*B.E.K.* 31 X 1), *S.D.* V (*B.E.K.* 892).

287 *Ap.* XVIII (*B.E.K.* 311) cf. IV (*B.E.K.* 164): „potest hanc iustitiam utcunque ratio suis viribus efficere, quamquam saepe vincitur imbecillitate naturali et impellente diabolo ad manifesta flagitia." *S.D.* I (*B.E.K.* 848) noemt de erfzonde niet alleen „ein solcher gänzlicher Mangel alles Guten in geistlichen, göttlichen Sachen", maar ook een „Vorderbung der ganzen Natur und aller Kräften". *B.E.K.* 849 zegt, dat ook „in natürlichen, äusserlichen Sachen . . . alles . . . durch die Erbseuche vergiftet und verunreiniget wird", al volgt hier veelzeggend achter: „dass es für *Gott* nichts taug" (curs. R.).

288 *Can.* III, IV-IV (Müller, 852).

289 Ritter, a.w. 79 v.

290 Ritter, a.w. 69.

291 Steubing, *Der Kompromis,* 46 v.

292 Glastra van Loon, *Recht,* 8 merkt niet ten overvloede op, dat zowel een abstracte natuurrechtsopvatting als het rechtspositivisme gemeen hebben, dat ze zeer aprioristisch te werk gaan cf. Mekkes, a.w. 122.

293 Wolf (Erik), a.w. 42.

294 Lang, a.w. 13 vv.

295 Lang, a.w. 15.

296 Lang, a.w. 13.

297 Lang, a.w. 8.

298 Lang, a.w. 46. De wens schijnt hier de vader van de gedachte, welke Barths (*Nein!,* 13) „Uninteressiertheit an dieser Sache" nabij komt.

299 Lang, a.w. 41.

Natürliche Billigkeit, bald als identisch mit dem Liebesgebot, bald als Recht, das nur die Heiden halten müssen, bald als Inhalt göttlichen Gesetzes" [300]. Ook hij vindt, dat Luther er naief mee doet, zonder, dat hij zou durven zeggen: „nur" naief [301]. Inderdaad: het natuurrecht functionneert zonder pathos bij Luther [302], aldus Grobmann, die er ook op wijst, dat Luther eer een situatief recht heeft gekend dan een ideëel [303]. Wolf (Erik) ziet bij Luther natuurrecht en positief recht „in fast ununterscheidbare Nähe" staan [304]. En wat hij van de reformatorische gedachtengangen op dit punt in het algemeen weet te zeggen, nl.: „So kommt dem Naturrecht kein metaphysisch höheren Rang zu als dem gesetzten, positiven, geschichtlich wandelbaren Recht" [305], geldt zeker ook voor Luther en men moet er wel een redenering op na houden vol „Missverständnissen und von der Nichtbeachtung der verschiedenen Arten von Naturrecht" [306], dwz. het natuurrecht enkel als abstractie belijden om het te vermijden. „Luther denkt von diesem Gesetz" zelfs „erstaunlich geschichtlich" zegt Gogarten [307]. Wel is het zo, dat Luther een ongeschreven recht kent, ja beklemtoont [308]. Maar dat brengt hem toch niet bij een of ander idealisme, hoogstens bij de Wunderleute [309]. Niet bij het rationele vandaan dus, maar bij een variant er op: bij het irrationele. Het natuurrecht functionneert bij Luther — ook bij de Wunderleute niet [310] — op kosten van het positief

---

300 Wolf, a.w. 193.

301 Wolf, a.w. 195.

302 Grobmann, a.w. 34 cf. Becker, a.w. 209: „Ratio ist für Luther kein metaphysisches Begriff".

303 Grobmann, a.w. 38, met verwijzing naar *W.A.* 11, 272. Ten onrechte speelt hij ook deze exegese van het natuurrecht bij Luther uit tegen de klaarblijkelijkheid ervan.

304 Wolf (Erik), a.w. 42 cf. Elert, *Morph.* II, 337.

305 Wolf (Erik), a.w. 40.

306 Brunner, *Gerechtigkeit,* a.w. 113 cf. *Natur und Gnade,* 32: „Die Anwendung dieses Naturgesetzes ist allerdings geschichtlich variabel. Es gibt keine apriorische und starre Naturgesetzlichkeit".

307 Gogarten, *Der Mensch,* 103.

308 Schloemann, a.w. 79. Brunner, *Gerechtigkeit,* 314: „Es ist namentlich Luther, der dem Buchstaben-oder-Bücherrecht, das er das ‚kranke Recht' nennt, das ‚gesunde Recht', das ius naturale, als das ‚Billige' gegenüberstellt cf. *W.A.* 11, 272: „Das sage ich, darumb das man nicht meyne Es sey gnüg und kostlich Ding wenn man dem geschrieben recht odder Juristen folget. Es gehörrt mehr dazu". Het komt voor onder de naam „tugent oder weisheit", „Epiikia", „Equitas", „billicheit", „Vernunft" (19, 632) en „gewissen" (30, III, 247). Uit „weisheit odder vernunft" (30, II, 556 v.) is geen verschil op te maken. Deze „billicheit mus das recht meistern" (19, 631).

309 *W.A.* 51, 211 v.: „man hebt jtzt an zu rhümen das natürliche recht und natürliche vernunfft, als daraus kommen und geflossen sey alles geschrieben recht. Und ist ja war und wil gerhümet. Aber da ist der feil, das ein jglicher wil wehnen. Es sticke das natürliche recht jnn seinem kopffe". Een groot man echter is het „unter des Hand alles besser gehet oder ja so gut, als inn keinem buch stehet" (215). A.w. 243 weet ons te vertellen, dat de gelovigen ze kennen (Mozes, Elia, Jesaja, etc.), maar ook de volkeren (Homerus, Plato, Aristoteles, Cicero, Ulpianus, etc.). De gebruikelijke vertegenwoordiger van de eerste groep is David (200—261), voor de tweede Hannibal (212) of Hercules (248). Ze komen voor op ieder gebied en zijn voor Brunner, *Das Gebot,* 608, er een bewijs van, dat Luther het begrip natuurrecht „gerade nicht gesetzlich-prinzipienhaft, sondern im Gegenteil im vollen Bewusstsein seiner konkret-historischen Irrationalität" gebruikt.

310 Heckel, a.w. 82: „Zwar persönlich stellt sie Gott auch insoweit häufig unter

recht [311]. Al was het alleen al, omdat genoemde genieën zeldzaam zijn, is het de mens geraden zich gewoon aan het laatste te houden [312] en zeker prefereert Luther „das gemein Buchrecht" boven de willekeur [313]. Normaal gesproken [314], openbaart het ongeschrevene zich in het geschrevene en is het gebruik van beide afwisselend [315]. Het is vooral na de boerenopstand geweest, dwz. na verzet tegen het positief recht, dat het laatste bij Luther in hoge ere is geraakt [316]. Terecht kan Kinder concluderen, dat Luthers rechtsopvatting zowel het idealisme als het realisme heeft geschuwd [317]. En Lau vat niet onnauwkeurig samen: „Wir fragen gar nicht nach L. Stellung zum Naturrecht, so, dass uns das Naturrecht eine festumrissene Grösse wäre, in betreff deren es sich nur noch darum handelte zu untersuchen, wie L. sich mit ihr abfindet; sondern wir analyseren einfach, was L. mit seinem Begriffe der lex naturae, der beinahe auf jeder Seite des diesbezüglichen Schrifttums bei ihm vorkomt, meint" [318] — ook al lijkt het dilemma ons niet volkomen duidelijk, want het is nu ook weer niet zo, dat Luther het natuurrecht, ook het zijne niet, heeft uitgevonden.

Niet anders zien we bij Calvijn. Ten onrechte denkt Grobmann, dat genoemde bewegelijkheid enkel eigen zou zijn aan „Christliche, oder besser Lutherische Glaube" [319]. Al was het alleen al, omdat Calvijn eigenlijk helemaal geen natuurwet schijnt te kennen, enkel natuur*wetten* [320]. Wanneer Ellul zegt: „autant sa théorie de l'Etat a eu de

---

ein Ausnahmerecht, aber er beauftragt sie nicht, ihrerseits das Naturrecht mit Wirkung für andere aufzuheben. Im Gegenteil! Ihr wichtigstes Ambt ist es, diesem Recht in der Ordnung des menschlichen Gemeinlebens die gebührende Autorität zu sichern und das positive Recht in seiner geschichtlich bestimmten Gestalt darnachauszurichten". Zulks met verwijzing naar *W.A.* 43, 643.

311 Bohatec, a.w. 106: „Andererseits ist auch nach Luther die Billigkeit keineswegs ... ein Prinzip ausserhalb der überlieferten und geschriebenenen Rechtssätzungen" cf. *Staat und Kirche*, 30. Lau, a.w. 39: Dit alles „heisst nun freilich, dass ius naturae nicht neben die positiven Rechte als für sich kodifiziertes tritt und wahlweise von hier oder dort Argumente hergenommen werden konnte. Aber das hat auch kein Lutherforscher behauptet". A.w. 44 noemt hij het een door het ander „hindurchreizend" cf. 107, 156 cf. Thielicke, a.w. I, 1874: „Gänzlich verfehlt ist ... der Versuch, Luther in dieser Alternative unterzubringen".

312 *W.A.* 30, II, 558.

313 Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf*, 99 met verwijzing naar *W.A.* 30, II, 558.

314 *W.A.* 19, 631 zegt, dat er gevallen zijn en daarin „sol das recht weichen und an seine stat die Billicheit regiern" en 30, III, 247: „wo man nu beiden nicht zugleich helffen kan", dáár „helffe man dem gewissen und enthelffe man dem Rechten".

315 *W.A.* 18, 359: „recht und billickeit", 15, 295: „recht und billich", „das recht und die billicheyt", *W.A.* 18, 298, 399: „billich und recht". Wingren, a.w. 102 heeft gelijk: „Das faktische Recht besteht in der Vereinigung von Gesetzbuch *und* Richter".

316 Heckel, a.w. 86.

317 Kinder, *Die Ordnungen*, 386. Hoezeer men in beide gevallen verkeerd terecht kan komen, ziet men aan de wijze, waarop Arnold in zijn boek vanuit een chargering van het eeuwige natuurrecht en Grobmann in het zijne vanuit een chargering van het situationeel recht bij Adolf Hitler terecht komen.

318 Lau, a.w. 33 v. Zo ongeveer toch ook Lang, a.w. 47 over het natuurrecht, waarover Luther „ohne es zu bekämpfen redete", Luther, die het „gelegentlich in seine Weise verwertete".

319 Grobmann, a.w. 15.

320 *C.R.* XXX, 197.

conséquences, autant sa théorie du droit naturel est restée lettre morte" [321], dan heeft hij daarmee niet zozeer het functionneren van een natuurrecht bij Calvijn ontkend dan wel een zuiver *theoretisch* functionneren. Het is interessant om te zien, hoezeer ook bij Calvijn natuurrecht en positief recht niet te scheiden zijn [322] en dat hij, evenals Luther, als exponent van de bewegelijkheid van het eerste in zijn natuurrechtelijke opvattingen, topfiguren kent [323]. En hoe weinig hij met een „absolutistisch" natuurrecht heeft gewerkt [324], blijkt vooral uit de wijze, waarop hij het recht tot weerstand juist nooit dááraan, maar aan het bestaande staatsbestel heeft willen ophangen [325]. Zoals ook uit het feit, dat — Bohatec wijst daarop [326] — voor Calvijn de naastenliefde is opgebouwd uit recht èn billijkheid beide [327]. Men komt tot de conclusie, dat ze (droiture et équité) „als Bezeichnungen für Rechtsgefühl und rechtmässige Gesinnung synonym gebraucht werden" [328].

Een grote bewegelijkheid kent ook Melanchthon. Zo, wanneer hij in zijn jonge jaren het aangeborene van het natuurrecht bij de traditie onderbrengt [329], als ook, wanneer hij later het bij het staatsbestel doet [330].

In de confessie komen we van het natuurrecht geen nauwkeurige omschrijving, nauwelijks de terminologie, laat staan een philosophie ervan

---

[321] Ellul, a.w. 14.

[322] Bohatec, *Calvin und das Recht,* 125: „Calvin arbeitet nicht mit einem reinen Natuurrecht". *Staat und Kirche,* 28, 30, 34, 37, 112 en *Calvin und das Recht,* 99, 103, 105, 126, maken ons duidelijk, dat recht en billijkheid (*Calvin und das Recht,* 40: de „aus der Popularphilosophie, und dem römischen Recht in die kanonische und germanische Rechtswelt übergegangene fast populäre Kardinalbegriffe des Naturrechtes; 43, 97 laat hij uitkomen, dat de verhouding, evenals bij Luther, die tussen positief recht en natuurrecht is) — als bij Cicero, bij wie het ius civile een aequitas constituta is (99) — nooit tegenover elkander staan. Bohatec, 106 en *Staat und Kirche,* 30, laat uitkomen, dat het in-elkaar zelfs sterker is dan bij Luther. Met Luther (*Calvin und das Recht,* 119) en Melanchthon (a.w. 117, *Staat* und Kirche, 32) deelt Calvijn een sterke liefde voor het Romeinse recht (a.w. 33, *Calvin und das Recht,* 120 v.).

[323] Bohatec, *Calvin und das Recht,* 27: „Damit aber aus dem ‚Dienst' der Obrigkeit nicht der Schluss gezogen werde, das schliesslich alle in dienenden Berufen stehenden: Die Bauern, Ochsenhirten und Schuster, Götter genannt werden konnten, muss die betreffende Bezeichnung als Ehrennahme nur für diejenigen gelten, die eine hervorragende Stellung haben und mit der Macht der Weltbeherrschung ausgestattet sind".

[324] Bohatec, a.w. 84 cf. Berkouwer, *Alg. Openb.* 178: „Alsof het ‚natuurrecht' van Calvijn een *ideologie* zou zijn". Grobmann, a.w. 79 blijkt hier geen oog voor te hebben.

[325] Bohatec, a.w. 177, 184 cf. *Staat und Kirche,* 82, 91. Künneth, a.w. 294, Niesel, a.w. 242. Zo ook Luther cf. Seeberg a.w. IV, 1, 325, Thielicke, a.w. II, 2, 2482. Heckel, a.w. 159 wijst wel op het „necessitas non habet legem" (positivam), dat Luther in het geval van verzet tegen de „groot-tyran" kent en het „Quia non est magistratus, tunc est actio popularis" uit *W.A.* 49, II, 59, iets, dat Hommes, a.w. 188 vergeten is, bij zijn weergave van Luther op dit punt, zoals natuurlijk ook Holl, a.w. 491. Dit behoeft ons niet te beletten het met Elert, *Morph.* II, 375 eens te zijn, als deze zegt, dat het zuiver natuurrechtelijk motief de mindere is geweest van het positiefrechtelijk.

[326] Bohatec, *Budé,* 389.

[327] *C.R.* XXX, 305.

[328] Bohatec, a.w. 390.

[329] Schwarzenau, a.w. 11: „Es war schon angemessener, von einem eingeborenen Gesetz gar nicht mehr zu reden, sondern nur noch von blosser Tradition".

[330] Schwarzenau, a.w. 36.

tegen. Zij het wel de zaak en dat in een allerlevendigst verband. Relevant hierbij is bijv. dat art. II van de Ned. Geloofsbel. niet van „natuur", maar van „creationem, conservationem, atque totius mundi gubernationem" spreekt [331].

Dat het natuurrecht deze niet idealistische vorm heeft gehad bij de reformatoren [332], is niet alleen typerend voor het natuurrecht bij hèn. Het christendom heeft nu ook weer niet de de-metaphysering der dingen noch de historisering van het leven in pacht. Zelfs [333] Gogarten weet, dat men ook buiten het geloof voor verzakelijking terecht kan [334] en zelfs Berkhof weet, dat de aflossing van het naturalisme door de geschiedenis niet gereserveerd mag worden voor Israel [335]. Men kan veilig zeggen, dat het natuurrecht geregeld in correspondentie heeft gestaan met het recht van de cultuur [336]. Ook Aristoteles wist het rationalisme te vermijden [337], zoals ook een natuurrecht, dat in de lucht blijft zweven, zonder positief recht [338]. Dàt hebben wij trouwens wel van het natuurrecht kunnen leren, dat de nuchterheid des geloofs niet alleen de nuchterheid des gelóófs is.

Hommes suggereert zo toch te veel, dat het traditionele natuurrecht altijd heeft uitgemunt in onveranderlijkheid [339] en onhistoriciteit [340] — met welke mening hij bepaald niet alleen staat [341]. Misschien is het veiliger te zeggen, dat de traditionele natuurrechts*opvatting* zich hierin heeft gevonden. Ook uit Hommes' uitvoerige studie blijkt, dat het „traditionele" natuurrecht een variant vormt op het geheel der natuurrechtsconcepties, terwijl het, mede daardoor, niet zo eenvoudig blijkt het te omlijnen en te localiseren, als hij pretendeert [342]. Zo geeft hij toe,

---

331 *Belg. II* (Müller, a.w. 233). Berkouwer, a.w. 231, 239 wijst daarop en zegt 240: „ook de Confessie Gallicana handelt niet over een geïsoleerde ‚natuur'".

332 Wolf (Erik), a.w. 40: „So kommt dem Naturrecht kein metaphysisch höherer Rang zu als dem gesetzten, positiven, geschichtlich wandelbaren Recht".

333 Cf. 130.

334 Gogarten, *Neuzeit*, 141.

335 Berkhof, *Zin der geschiedenis*, 15. Voor het „zelfs" zie zijn hele studie en de critiek daarop van Bakker, *Christus en de geschiedenis*, 18: „Wordt eerst door de verkondiging van Christus de natuur tot geschapenheid? We menen van niet ... Daarom is er ook buiten het Christendom en de zendingsprediking om een ontsluiting van de schepping mogelijk, waarbij de mens zich aan de macht van het naturalisme ontworstelt". Totaal anders Bonhoeffer, a.w. 30: „Von geschichtlichem Erbe kann nur im christlich-abendländischen Raum gesprochen werden".

336 Wolf (Erik), a.w. 113: „Unerachet der Wandelbarkeit seines Begriffs ist seine Funktion dauernd und unzerstörbar. Sie muss von jeder Generation neu durchdacht und verwirklicht werden", alsmede 16: „schon früh hat sich die Naturrechtslehre von der gründenden Urordnung auch so entfaltet, dass ein ‚geschichtliches Entwicklungsgesetz' allen Rechts zu behaupten versucht wurde".

337 Brillenburg Wurth, *Eerherstel*, 21 cf. Haikola, *Studien*, 20: „Aristoteles stellte für Luther wie für die meisten Theologen seiner Zeit das gesunde Heidentum dar, das seine Menschenauffassung nicht (wie Plato) auf überweltlichen Spekulationen aufbaute, sondern auf empirisch konstatierbaren Fakten".

338 Flückiger, a.w. 167.

339 Hommes, a.w. 55.

340 Hommes, a.w. 185.

341 Ritter, a.w. 12 cf. noot 359.

342 Hommes, a.w. 13.

dat de „onveranderlijkheid" van Aristoteles' natuurrecht, vóór welke hij zich sterk uitlaat [343], een omstreden zaak is [344], in essentie maar „moeilijk na te gaan" [345]. Hij weet, dat Thomas er een secundair natuurrecht op na houdt en dat dit ook inhoudt: verandering, nog wel door additio [346]. Of men moet met Duynstee [347] het secundair natuurrecht bij Thomas geen natuurrecht meer noemen, maar dat is iets, waarvoor Hommes zich niet laat vinden. Ook wat „Thomas" betreft moet hij „verwarring" toegeven [348], zoals ook „reeds bij sommige klassieke Romeinse juristen". Ook wat de opvatting van het „z.g. concrete natuurrecht" betreft, of het „natuurrecht in de concrete situatie" [349] of dat van de „Natur der Sache", een z.i. typisch ontraditionele opvatting dus, moet hij toegeven, dat een en ander reeds speelt „bij de Romeinse Stoa en de Romeinse juristen" [350]. Men gaat zich dan afvragen, in hoeverre niet iedere *niet*-naturalistische opvatting van het natuurrecht, een alleszins bewegelijke (óók) is. En in ieder geval of de schrijver zich niet schuldig maakt aan het omgekeerde van wat hij Salomon verwijt [351] nl. een willekeurige beperking van het niet-traditionele natuurrechtsbegrip. Wie het over het natuurrecht heeft, heeft het over een geschiedenis [352]. Wat „men te zien krijgt is, zoals Roscoe Pound het heeft uitgedrukt, ‚a positive, not a natural, natural law'", merkt Glastra van Loon op [353]. Gelukkig denkt Hommes er — zulks in tegenstelling met Ritter, die het heeft over „Das allen Naturrechtsbestrebungen gemeinsame Anliegen, dem Recht einen streng allgemeingültigen Inhalt zu geben" [354] — niet over het niet-traditionele natuurrecht geen natuurrecht meer te noemen. Wel kan hij zich, met Bohatec, vinden in Kelsens kenschets van Calvijns natuurrecht als „denaturiertes", en in de weergave: „Ideologie des positiven Rechts" [355], maar wat is het laatste anders dan een, zij het o.i. ongelukkige, uitdrukking voor het natuurrecht? Beter gezegd: wat bedoelt Bohatec met „denaturiertes" anders dan = niet-absoluut of abstract? Iets, waarvoor overigens ook al de Stoa, zoals hij weet [356] bang was? En wie heeft tegelijkertijd het natuurrecht bij Calvijn zó vanzelfsprekend aanwezig geacht als Bohatec? Hoe weinig overigens ook Hommes Calvijn het natuurrecht wil ontnemen, blijkt niet alleen uit zijn concessie, hoezeer natuur- en positief recht hier dooréénloopt [357], maar vooral uit de zin: „Dat Calvijn zich geheel op de basis van het *weliswaar in het natuurrecht gefundeerde* (curs. R.) positieve recht stelt" [358].

---

343 Hommes, a.w. 26.
344 Hommes, a.w. 93.
345 Hommes, a.w. 26.
346 Hommes, a.w. 26, 36.
347 Hommes, a.w. 175.
348 Hommes, a.w. 36.
349 Hommes, a.w. 125.
350 Hommes, a.w. 90.
351 Hommes, a.w. 13.
352 Wolf (Erik), *Prof. Naturrecht,* 1359.
353 Glastra van Loon, a.w. 5.
354 Ritter, a.w. 78.
355 Hommes, a.w. 187 v.
356 Bohatec, *Calvin und das Recht,* 92.
357 Hommes, a.w. 187.
358 Hommes, a.w. 188.

Ook Scholten schijnt, als hij met het natuurrecht bezig is, uitsluitend te denken aan „beginselen ... onafhankelijk ... van de wisseling van tijd en plaats" [359]. Hij acht de term bijzonder „dubbelzinnig" [360], al wil hij het begrip zakelijk toch ook weer niet teveel uit de buurt raken [361]. De opvatting, die hij dan zelf geeft over de verhouding beginsel — concrete rechtsregel, behoeft echter niet per se buiten het geheel der natuurrechtsopvattingen te vallen. Gerbrandy sluit zich in grote trekken bij Scholten aan, wat de critiek op de mogelijkheid van hantering van het begrip natuurrecht betreft [362], wat hem overigens niet mag verhinderen tot de volgende fraaie omschrijving te komen, dat de „reformatoren een open oog hebben voor het feit, dat het menselijk gezond verstand en de gegevens van feitelijke en historische aard van groot belang zijn voor het scheppen van een althans dragelijke rechtsorde en dat zij in dit verband spreken van ‚lex naturae'" [363]. Zonder dat wij deze definitie overigens uitsluitend voor het natuurrecht bij de reformatoren zouden willen reserveren.

Maar zeker voor hen, die aan hun Godsbesef allerlei levendigheid te danken hebben gehad, is het natuurrecht nooit geweest „een constante grootheid, die altijd en in alle mensen aanwezig zou zijn" [364], zegt professor Berkouwer, die er verder op wijst, hoezeer het de reformatoren begonnen was om het handelen Gods in de geschiedenis [365]. En het is juist vanuit deze reformatorische traditie onduidelijk, dat Grobmann [366], Thielicke [367] en Van Ruler [368], om enkele voorbeelden te noemen, het natuurrecht alleen als onhistorisch kennen, waarom zij

---

359 Scholten, *Rechtsbeginselen,* 13 cf. Van Apeldoorn, a.w. 367.
360 Scholten, a.w. 14.
361 Scholten, a.w. 14 v.
362 Gerbrandy, *Recht,* 31.
363 Gerbrandy, a.w. 23. Men mist de evenwichtige beschouwing van de laatste in die van Ellul, die in naam van een erkenning van een „modèle de droit humain" (a.w. 18) meent te moeten komen tot een „négation de droit naturel" en dan 22, ten onrechte het alternatief stelt van een „conception" of „phénomène", 53. Dat hij geen „idéal moral", maar een „donné juridique" vindt en geen „idée", maar „réalité", 18 behoeft nog niet te betekenen dat hij géén natuurrecht gevonden zou hebben. Hoe moeilijk het dilemma door hem gesteld is door te voeren blijkt uit de vraag van Wolf, *Begründung,* 25: „Man kann Ellul ... mit Recht fragen, ob er nicht seine Ablehnung der Schöpfungsordnungen bei den Institutionen praktisch widerrufe".
364 Berkouwer, a.w. 174.
365 Berkouwer, a.w. 239 vv. Wolf, *Chr. Naturrecht,* 1362 zegt, dat het natuurrecht in de reformatie „im allgemeinen keine metaphysische Qualität" bezit.
366 Grobmann, a.w. 7 v. kent het alleen als een „zeit- und geschichtslose Norm ...". A.w. 11 gaat hij zonder meer uit van „Die Tatsache, dass das Naturrecht niemals ein Ding der Wirklichkeit war, sondern immer nur eine Idee". Nergens ziet hij het boeiend verband tussen het feit van het natuurrecht bij Luther en de opmerking van Heckel, a.w. 81: „Das Geschichtliche am Recht hat Luther so stark und früh bewegt wie kaum einen andern seiner Zeitgenossen".
367 Thielicke, a.w. I, 697: „Die Existenz eines Naturrechtes deutet deshalb immer auf eine Krise des Geschichtsbegriffs".
368 Van Ruler, *Vervulling,* 521: „De idee van een lex naturalis of lex naturae is volstrekt onhistorisch". Dat is zij alleen met nadruk op „idee". Het is mogelijk, dat Haitjema, *Theocratie,* 10 gelijk heeft: „In wezen neemt Van Ruler alleen afstand van het natuurrecht in de zin van strak-onvoorwaardelijk ‚filosofisch recht',

menen het helemaal of grotendeels te moeten verwerpen. En wanneer Steubing de noodzaak van het historisch element gaat uitspelen tegen een natuurrecht, dat hij eerst hiervan heeft ontdaan, om vervolgens het dilemma te stellen: òf een onhistorisch natuurrecht òf een enkel positief recht, stelt hij een dilemma, dat, reformatorisch gezien zeker, niet bestaat en vecht hij tegen een door hem zelf opgerichte caricatuur [369].

Mekkes concludeert, dat het natuurrecht hem enerzijds te weinig, anderzijds te veel historisch is uitgevallen [370]. Dat is een zeer reële opmerking. Zij brengt ons in beide gevallen bij de vraag om een garantie, beter: bescherming, die wij moeten hebben, wanneer de primus usus legis idealistisch — hetzij objectivistisch, hetzij subjectivistisch — over de schreef zou gaan. Dat over de schreef gaan, is voor het reformatorisch besef dan vooral het over de schreef gaan van de andere usus legis: een agressiviteit te religieus van aard dan dat juist met het oog hierop niet juist vanuit de overige usus de uiterste waakzaamheid geboden is. Maar hierover later.

Twee rijken leer

Genoemde zelfstandigheid komt, behalve in het thema van het natuurrecht, waarmee wij thans bezig zijn geweest [371], niet minder uit in Luthers — we zullen zien, dat deze niet alleen de zijne is! — leer der twee rijken. Wanneer wij bij Soedarmo lezen: „Luthers leer van de ‚duplex usus' is uitgewerkt in zijn leer over de twee rijken: het rijk van Christus en het wereldrijk, of: het regiment van Christus en het wereldlijk regiment" [372], dan is de schrijver wat haastig over enige nuances heengestapt — die tussen usus, rijk, regiment — maar illegitiem mag

---

waar ook Groen en ik niets van moeten hebben". En het is interessant, dat bij Van Ruler, ook het begrip natuurrecht behoort tot de aangelegenheden, waarover hij de laatste tijd — in tegenstelling bijv. ook met *Apostolaat,* 139 — milder gaat oordelen. Zegt hij, *Chr. Kirche,* 86 al dat het „Problem des Naturrechts nicht so einfach liegt", *Kirche und Staat,* 231 horen we: „Vielleicht weiss der Mensch ... vieles aus dem Naturrecht", al zet hij daar dan onmiddellijk achter: óók „aus dem historischen Prozess", aldus met alle waardering voor het eerste nog steeds een onbillijke scheiding voltrekkend.

369 Steubing, *Naturrecht,* 158.

370 Mekkes, a.w. 122 v.

371 Heckel, a.w. 46: „Mit Recht spricht Lau, Luthers Lehre von den beiden Reichen, S. 13 sein Erstaunen aus, dass ‚die Auseinandersetzung um die beiden Reiche bei Luther nicht stärker in die Auseinandersetzungen um das Naturrecht hineingezogen' worden ist". Thielicke, a.w. II, 1, 1110 ziet duidelijk verband tussen „der alten Naturrechtslehre" en de beide rijken — zij het, dat hij dat betreuren moet. Zie voor hetzelfde verband tussen de „natürrechtliche Lösungen" en de leer „von den beiden Reichen" Thielicke, a.w. II, 2, 3162. Opvallend is voorts, dat hij na de behandeling van Luthers twee rijken leer, I, 1783—1851, onmiddellijk overgaat op die van het natuurrecht, 1852—2204. Ook Wolf, *Chr. Naturrecht* 1363 legt het verband tussen tweeërlei natuurrecht en tweeërlei rijk.

372 Soedarmo, a.w. 82.

men deze haast niet heten: het één komt inderdaad neer op het ander [373].

De met genoemde leer gegeven tweedeling zit Luther hoog [374] en is hem steeds hoger gaan zitten [375]. „Es sind zweyerley reich. Eyns ist Gottis Reich, das ander ist der wellt reich, wie ich so oft geschrieben habe, das michs wundert, wie man solchs noch nicht wisse odder mercke" [376]. Men moet beide rijken „mit vleyss scheyden" [377]. In zijn uitleg van de 101de Psalm horen we hem zeggen: „Ich mus imer solch unterscheid dieser zweier Reich ein blewen und ein kewen, ein treiben und ein keilen, obs wol so offt, das verdrieslich ist, geschrieben und gesagt ist" [378]. „Is locus de discrimine legis et Evangelii scitu maxime necessarius est, quia continet summam totius Christianae doctrinae" [379]. De onderscheiding is zo sterk, dat we horen, dat beide rijken hun eigen „gesetz unnd rechte haben" [380], ja, het rijk van de wereld „on Gottes Reich sein eigen wesen" heeft [381]! Het is Christus Zelf, die deze wereldlijke gang van zaken sanctionneert [382].

Men kan zeggen, dat de lutherse confessie Luther hierin trouw is gevolgd, als zij zegt: „Das Evangelium ... stosset nicht um weltlich Regiment, Polizei und Ehestand" [383], „Nec fert evangelium novas leges de statu civili" [384] en „Darumb soll man die zwei Regiment, das geistlich und weltlich, nicht in einander mengen und werfen. Dann der geistlich Gewalt hat seinen Befehl, das Evangelium zu predigen und die Sakrament zu reichen; soll auch nicht in ein frembd Amt fallen; soll nicht Könige setzen und entsetzen, soll weltlich Gesetz und Gehorsam

---

[373] Wingren, a.w. 23, 50 legt via de brief aan de Galaten verband tussen de usus legis en de beide rijken. Zie ook Brunstäd, a.w. 215 v.: „Das weltliche Regiment bleibt in den Grenzen des Gesetzhandelns Gottes. Es ist ... der usus politicus", een uitspraak gedaan over de confessie, maar niet minder geldend voor de inspirator ervan cf. Gogarten, *Der Mensch*, 112: „Mit dieser Unterscheidung (die van de usus legis R.) hängt dann noch eine weitere zusammen. Das ist die zwischen den zwei Reichen, dem Reiche Christi und dem des weltlichen Regiments". Hetzelfde geldt voor de verhouding Regiment-iustitia cf. Törnvall, *Regiment*, 138.

[374] *W.A.* 49, 224: „Ich habs die 20 jar offt geschrieben, ut bene distinguatur weltlich und geistlich regiment". Men lette op de wijze, waarop de twee rijken leer opgenomen is in Melanchthons grafrede voor Luther (*C.R.* XI, 726—734): „Er hat auch erkleret die rechte Paulische Lere, welche sagt das der Mensch allein durch Glauben fur Gott gerecht werde. Item Er hat auch gezeigt und mit vleis geleret die nötige unterschied zwischen dem Gesetzen Und dem Evangelio und zwischen der hohen Göttlichen gerechtigkeit des Geists und der eusserlichen weltlichen zucht oder frömigkeit". Uit de plaats naast de rechtvaardigingsleer laat zich de importantie van de twee rijken bij Luther aflezen (Stupperich, *Der unbekannte M.* 225).

[375] Törnvall, *Regimentenlehre*, 407: „Luther opponierte heftig, besonders im späteren Teil seiner reformatorischen Wirksamkeit, gegen jeden Form der Vermischung von geistlichem und weltlichem Regiment".

[376] *W.A.* 18, 389.

[377] *W.A.* 11, 252.

[378] *W.A.* 51, 239.

[379] *W.A.* 40, I, 209.

[380] *W.A.* 11, 262.

[381] *W.A.* 51, 238.

[382] *W.A.* 11, 258 v.

[383] *C.A.* XVI (*B.E.K.* 71).

[384] *Ap.* XVI (*B.E.K.* 308).

der Obrigkeit nicht aufheben oder zurrutten, soll weltlicher Gewalt nicht Gesetze machen und stellen von weltlichen Händeln wie dann auch Christus selbst gesagt hat: ‚Mein Reich ist nicht von dieser Welt'; item: ‚wer hat mich zu einem Richter zwischen euch gesetzt?'" [385]. Het één is niet minder heerlijk dan het ander. „Dieser gestalt unterscheiden die Unsern beider Regiment und Gewalt Ambte und heissen sie beide als die hochsten Gaben Gottes auf Erden in Ehren halten" [386]. Ja, „der Unterscheid des Gesetzes und Evangelii" is „ein besonder herrlich Licht". Daarom „ist mit besondern Fleiss über denselben zu halten" [387]. Het verschil is dat tussen eerste en tweede tafel [388].

Luther kent verschillende termen voor dezelfde zaak [389].

„Zumeist redet er von den ‚zweierlei Regiment', dem weltlichen und geistlichen [390], nicht minder häufig von ‚Reich Gottes, bzw. Christi' und ‚Reich der Welt' [391]. Ebenso gut kann er sagen: ‚weltliches und geistliches Reich' [392] oder ‚weltlicher und geistlicher Stand' [393] oder, ‚weltliche und geistliche Ordnung' [394] oder ‚weltliche und geistliche Obrigkeit' [395] oder ‚weltliche und geistliche Gewalt' [396]. Er kann auch dafür setzen ‚Himmelreich' (= Kirche) und ‚Erdreich' (= des Kaisers Reich) [397]. Oder ‚geistlich und leiblich Reich' [398]. Manchmal steht dafür ‚mundlich und eisern Schwert' [399] oder ‚amt des Schwerts und des Buches' [400]. Schliesslich kann er das Weltreich ‚Reich der linken Hand' und das Christusreich das ‚recht Reich' heissen" [401], aldus Diem (Harald).

Wij geven de voorkeur aan de terminologie der „twee rijken" en wel om de eenvoudige reden, dat er o.i. geen aanleiding bestaat van deze zo bekende zegswijze af te stappen [402]. Ook niet, als men ons suggereert, dat een twee regimenten leer zoveel minder misverstand tot dualisme biedt dan een twee rijken leer [403]. Hoogstens kan men zeggen,

385 *C.A.* XXVIII (*B.E.K.* 122 v.).
386 *C.A.* XXVIII (*B.E.K.* 123).
387 *S.D.* V (*B.E.K.* 951).
388 *Ap.* II (*B.E.K.* 150), IV (*B.E.K.* 166, 186).
389 Diem (Harald), *Zwei Reiche,* 107 v.
390 *W.A.* 11, 251; 16, 352; 19, 629.
391 *W.A.* 11, 249; 18, 292; 30, II, 558; 32, 387.
392 *W.A.* 10, III, 371; 28, 281; 51, 238.
393 *W.A.* 30, II, 519; 31, I, 190; 32, 387.
394 *W.A.* 32, 374.
395 *W.A.* 6, 256, 258.
396 *W.A.* 6, 259.
397 *W.A.* 51, 533.
398 *W.A.* 34, II, 517.
399 *W.A.* 46, 736.
400 *W.A.* 49, II, 709.
401 *W.A.* 52, 26.
402 Heintze, a.w. 151, die, in aansluiting bij Törnvall en Althaus liever van regiment dan van rijk spreekt, gaat toch verder: „Aber andererseits hat sich der Begriff der beiden ‚Reichen' so eingebürgert, das er kaum zu beseitigen sein wird".
403 Thielicke, a.w. I, 1817: „Darum spreche er (bedoeld is Törnvall R.) auch nicht von ‚zwei Reichen', sondern von den beiden ‚Regimenten', um damit anzudeuten, dass es nicht um zwei Räume, sondern um zwei *Weisen* des göttlichen Regiments gehe". Inderdaad cf. Törnvall, *Regiment,* 124: „zwei Aspekte einer und derselben Wirklichkeit" en van dezelfde ook, 134. Zoals ook Bornkamm, *Zwei Reiche,* 5: „Doppelheit und Einheit schienen dadurch zugleich gewahrt". Berggrav,

dat het feit, dat Luther over de twee rijken óók als over twee regimenten placht te spreken, ons verbiedt de rijken al te statisch en niet óók dynamisch te bezien. Heckel leert de twee regimenten onderscheiding, maar moet vervolgens toegeven, dat Luther zelf „unbedencklich die Ausdrücke Reich (regnum = corpus) und Regiment (regnum = dominatio) miteinander vertauscht, ja sogar doppelsinnig verwendet" [404] en dat „nach Luther die Reichslehre im Grundsinn und die Regimentslehre aus einem Guss sein" [405].

Een actuele aanval

Een actuele aanval op genoemde tweedeling is ingezet door Karl Barth, als hij in zijn beroemde brief aan Frankrijk schrijft: „Das Deutsche Volk leidet an der Erbschafft des grössten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist" [406]. Thielicke doet de situatie geen onrecht, wanneer hij concludeert, dat bij Barth „der lutherische ‚usus politicus' des Gesetzes" met het evangelie, dwz. de boodschap van Jezus Christus toch eigenlijk onverdragelijk wordt geacht [407].

Dat Barth hier méér mee bedoeld heeft dan enkel een aanval op *Luthers* tweedeling, blijkt uit al zijn geschriften, waarin het woordje „en" naast het Evangelie geroken wordt — iets, waarmee ook het Calvinisme, zoals het zijn confessioneel portret in art. II van de *Ned. Geloofsbel.* ontvangen heeft, wordt getroffen [408] — in het algemeen, alsmede uit het feit, dat hij, wanneer hij de vraag „Rechtfertigung und Recht" bespreekt, van reformatorische zijde „keine oder in Form dürftigster Andeutung nur sehr unbefriedigende Antwort" ontvangt, in het bijzonder [409]. Dat kan ook moeilijk anders, omdat we de twee-

---

Der Staat, 365 gaat nog verder, als hij zegt: „Es ist an der Zeit festzustellen, dass es für uns *nur ein Regiment* gibt, das ist: das Regiment Gottes". Terecht spreekt v. d. Berg, *Twee regimenten,* 7, hoewel hij zelf aan de uitdrukking regiment de voorkeur geeft boven die van rijk, hier van „simplificatie".

[404] Heckel, *Zwei Reiche,* 10, geeft als voorbeeld *W.A.* 37, 426, waarin het „himelreich ... heisen sol das Christlich odder Göttlich regiment", terwijl we in a.w. 11, 251 horen, dat God „ausser ... dem Christlichen Stand unnd Gottis reych eyn ander regiment verschafft" heeft. Al eerder, *Lex charitatis,* 36, spreekt hij van regiment als „ein Wort, das oft gleichbedeutend mit Reich gebraucht wird, wie es der älteren Rechtssprache gemäss ist" cf. Heintze, a.w. 151, die ook ziet, dat „Luther selbst es nicht genau" neemt met het verschil.

[405] Heckel, *Zwei Reiche,* 10 cf. Bornkamm, a.w. 15 en Ebeling, a.w. 419.

[406] Barth, *Schweiz. Stimme,* 113.

[407] Thielicke, a.w. I, 1812.

[408] Barth, *K.D.* II, 1, 194: „Die Theologie und die Bekenntnisschriften der Reformationszeit haben die Frage offen gelassen".

[409] Barth, *Rechtfertigung,* 4 cf. Simon (bij Wolf, *Begründung,* 19): „dass der Gegensatz der Richtungen keineswegs identisch ist mit dem Unterschied zwischen reformierter und lutherischer Theologie".

deling van Luther — zij het op een weer wat andere wijze functionnerend — ook bij Calvijn zullen aantreffen [410]. „In den Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Reformierten in der Reformationszeit und im Zeitalter der Orthodoxie spielt die Lehre von Gesetz und Evangelium so gut wie keine Rolle" [411] en Barths kijk is er een, die „an diesem Punkt auch gegenüber Calvin in wesentlicher insicht ein Novum" is [412]. Al is het natuurlijk wel zo, dat de uitgesprokenheid, waarmee Luther genoemde tweedeling belijdt, een aanval op hem het dankbaarst maakt. Dat dit, ook bij Barth, nog niet behoeft te betekenen: het billijkst, zullen wij in een volgend hoofdstuk nog bekijken.

Niet, dat wij intussen een critiek als die van Barth, tegenstander van de twee rijken leer „par excellence" [413] — al staat hij hierin bepaald niet alleen [414] — naast ons neer willen leggen. Wij zouden haar, integendeel, graag gedetailleerd willen behandelen, maar dan aan de hand van iemand, die haar ook gedetailleerd heeft geuit: Thielicke [415].

Een gedetailleerde aanval

Deze ziet in grote trekken drie gevaren. In de eerste plaats dat van een dubbele moraal [416]. Het tweede is: „Eigengesetzlichkeit" [417]. Het derde de schijn van harmonie, die de twee rijken onderling niet weten te vermijden bij Luther [418].

Het is vooral het laatste, dat hem het meest dwars zit. Wat Luther naast elkaar suggereert [419], behoort in werkelijkheid àchter elkaar [420]. *„Es geht primär bei ihm nicht um zwei Zeiträume als vielmehr um zwei Sachbereiche. Das ist die Frage einer ganz offensichtlich vorhandenen Enteschatologisierung der Bergpredigt"* [421]. Wat spanning had moeten zijn wordt niet meer dan resultante [422].

Wat zullen wij hierop antwoorden? In de eerste plaats, dat Thielicke zelf weet, dat met de vaststelling van een persoons- en ambtsonderscheiding „die entscheidende Aussage Luthers noch gar nicht vollzogen

---

[410] Cf. 85 v.
[411] Heintze, a.w. 19.
[412] Schlink, *Gesetz und Evangelium,* 19 v. cf. Heintze, a.w. 24.
[413] Schippers, *De bronnen,* 22.
[414] Lau, *Zweireichelehre,* 307 v.: „In der lutherischen Staatslehre bzw. der Lehre von den beiden Reichen" zien velen „eine der Wurzeln des Versagens des deutschen Luthertums gegenüber dem Faschismus".
[415] Thielicke, a.w. I, 1783—1851 onder het hoofd: „Kritische Fragen an Luthers Lehre von den beiden Reichen".
[416] Thielicke, a.w. I, 1800—1805.
[417] Thielicke, a.w. I, 1806—1816.
[418] Thielicke, a.w. I, 1817—1851.
[419] Thielicke, a.w. I, 1817 vv. erkent met Törnvall, dat Luther niet alleen een naast elkaar bedoelt maar, 1846 gaat hij daar toch weer van uit. Vandaar „suggereert".
[420] Thielicke, a.w. I, 1820 spreekt van een *„hintereinander".*
[421] Thielicke, a.w. I, 1846 cf. 1840, 1843.
[422] Thielicke, a.w. I. 1847 cf. II, 2, 665.

sei und dass der eigentliche Fehler E. Troeltschs und auch G. Wünschs darin bestehe, eben in dieser Feststellung das Wesentliche zu sehen und von hier aus einfach eine Amts und Personal-,Moral' zu begründen" [423]. Voorts weet hij, dat Luther „die Radikalität des Liebesgebotes, das mir die selbstlose Hingabe abverlangt, nicht auf den persönlichen Bereich beschränkt". Zulks in tegenstelling „zur Interpretation Troeltschs und der andern" [424]. Vooral het laatste is uitermate belangrijk voor de kwestie in geding: het punt is immers bij àlle dubbele moraal of de liefde ontdoken wordt of niet? Maar „Es geht Luther bei dieser Unterscheidung um die sachgemässe Verwirklichung des Doppelgebotes der Liebe" [425] en het „ambt" als de localisatie van de naastenliefde in de wijdste zin van het woord [426].

In de tweede plaats: met het verwijt van „Eigengesetzlichkeit" is alleen al daarom niet genoeg gezegd, omdat men inderdaad kan aanvoeren: „Was mit der sog. Eigengesetzlichkeit der Lebensgebiete gemeint ist, ist nicht ohne weiteres eindeutig" [427]. De term hebben de reformatoren geen van allen, de zaak hebben zij echter zonder uitzondering. Thielicke zèlf durft het begrip niet helemaal te laten vallen [428]. De concessies, die hij dan doen moet, lopen „in einem ganz

---

[423] Thielicke, a.w. I, 1793.

[424] Thielicke, a.w. I, I, 1839 cf. 1838: „Das Gesetz der Liebe ist vielmehr das bestimmende Prinzip aller Ordnungen", zulks met verwijzing naar *W.A.* 11, 256 en Lau, „*Äusserliche Ordnung*", 116 cf. Thielicke, a.w. II, 2, 1592: „Luther hat... das Verhältnis von Liebe und Macht so bestimmt, dass er die Macht aus der Vatergewalt ableitet und sie damit von vornherein in ein Verhältnis der Liebe einbezieht", met verwijzing naar *W.A.* 30, I, 152 vv. en wederom naar Lau, a.w. 129. Zie ook Thielicke, a.w. 1601: *Die Liebe ist also in allen Bereichen des Lebens immer dieselbe: nur ihre Äusserungsweisen sind anders*". Het punt in geding is toch niet of de bergrede voor het persoonlijk leven bestemd geacht wordt door Luther — iets, dat overigens niet het geval is, gezien de wijze, waarop Luther bijv. de christen tot lijden i.p.v. tot revolutie jegens de overheid kan oproepen in voorkomende omstandigheden! — maar of de *liefde*, waarvan de bergrede op háár manier exponent is enkel daarvoor (voor dat persoonlijk leven) bestemd is. En dáárvan — Thielicke geeft het toe — is geen sprake. In het licht van het voorgaande is het onbegrijpelijk, hoe hij, 3606 Luthers twee rijken leer een eindweegs verantwoordelijk kan stellen voor de onderscheiding tussen „Gesinnungs- und Verantwortungsethik". Zeker is, dat déze onderscheiding niet samenvalt met die van Luther tussen persoonlijke en ambtelijke moraal. Over de totaliteit van de liefde bij Luther — nogmaals: het springende punt! — cf. Bornkamm, a.w. 10, 23, 27 en het is veelzeggend, dat „Troeltsch (die overigens Luther zeer sterk in ... dualistischen zin interpreteert)" moet toegeven, „dat dit dualisme door Luther hoe langer hoe meer is verzacht. Hij is zelfs van mening, dat in de verklaring der Bergrede (1532) het dualisme bijna verdwenen is", Ridderbos (S. J.), a.w. 16. Cf. Kooiman, *Maskerspel*, 68 v. (de larva!).

[425] Elert, *Morph.* II, 43 beschrijft de christen als een, die „wenn er nur auf das Seine sieht' leidet, dass er dagegen, wenn er auf die andern sieht, wozu er in besonderem Masse als Amtsperson verpflichtet ist, dem Bösen wehrt".

[426] Forck, *Königsherrschaft*, 30.

[427] Lau. *Eigengesetzlichkeit*, 354.

[428] Thielicke, a.w. I, 11 blijkt het begrip om te beginnen als souvereiniteit in eigen kring te kennen cf. II, 2, 722. A.w. I, 1831 horen we, dat er een „Zone einer *sachlichen* Zuständigkeit" valt te onderscheiden, dwz. een „Eigengesetzlichkeit des Politischen", zij het — het dilemma is weer niet duidelijk, — als „eine Not- und nicht als eine Tugendgestalt". A.w. II, 1, 1995 zegt zonder meer: „Diese unsere Welt

ähnlichen Sinne" [429] parallel met die in de richting van het natuurrecht [430], dat hij, zij het niet als antwoord [431], dan toch wel als vraag wil handhaven, een — wonderlijke en niet helemaal eerlijke, want ondankbare — onderscheiding, die hij ook t.a.z. van de „Eigengesetzlichkeiten" kent [432], welke hij, evenals het natuurrecht [433], met de toevoeging „z.g." tracht te ontgiftigen [434]. Als het er op ään komt, blijkt Thielicke steeds weer terug te schrikken voor een radicale reductie van de door hem toch ook steeds weer bestreden waarheden als „Eigengesetzlichkeit", natuurrecht, natuurlijke theologie. Zelfs een zo misverstandwekkende uitdrukking als de laatste — we noemen een èn ander vanwege de grote samenhang — laat hij, mèt Brunner, tegenover Barth staan [435], wiens analogie-gedachte hij nòg verwerpelijker lijkt te achten dan het natuurrecht en alles, wat daarmee samenhangt [436]. Terzake is hier Lau, als deze, over dit onderwerp sprekend, opmerkt: „Freilich setzt Luther in seiner Lehre von den beiden Reichen die Welt der irdischen Ordnungen nur von dem biblisch offenbarten Gottesgebot (→ Bergpredigt) ab, nicht aber von einem natürlicherweise kundwerdenden Willen Gottes, schliesst also eine Christonomie aus, lässt hingegen eine Theonomie (→ Autonomie) gelten" [437]. „Mithandeln kann er (de christen R.) in dieser Welt nur, weil er glauben darf — allerdings auch wirklich nur *glauben* kann — dass derselbe Gott der Liebe, der sich in Christus geoffenbart hat, die Sachgesetze der Lebensgebiete gesetzt hat" [438].

---

mit ihren Ordnungen besitzt eine gewise Eigengesetzlichkeit" en op 1996 belijdt hij eveneens een relatieve Eigengesetzlichkeit. A.w. II, 2715 geeft Thielicke toe: „Es kommt nicht auf eine blosse Konstatierung von Eigengesetzlichkeiten an (natürlich gibt es sie! sic R.) sondern darauf, welchen *Rang* man ihnen zubilligt". Met dit alles is Thielicke ver verwijderd van het verwijt, dat we, I, 30 lezen: „Und der Kampf tobt im Grunde gar nicht mehr um die letzte Bindung dieser Werte, um die Art also, wie sie unter Gericht und Gnade Gottes stehen, sondern er tobt um die *Rangordnung* jener Werte unter sich". En dit, terwijl het hem, I, 1105 nooit om „einer Bestreitung der ontischen Fakta als solcher" gaat, maar „um den *Rang*"!

[429] Thielicke, a.w. II, 2, 827, met verwijzing naar I, 2128.

[430] Thielicke, a.w. II, 2, 400: „. . . so wird man doch sagen dürfen, dass in ihm (dwz. het natuurrecht R.) ein unaufgebbares, wenn auch in noch so fragwürdige Schalen gehülltes Wissen enthalten ist: dass es nämlich Werte gibt, die autoritativ über uns stehen".

[431] Thielicke, a.w. I, 2128 v. Dit vraagkarakter wordt ook aangehouden door Künneth, a.w. 123—135, Wolf (Erik), a.w. 1, 6, 110 en Berkouwer, a.w. 171, maar, zeker bij de laatste, betekent dit toch niet minder óók: 'n antwoord.

[432] Thielicke, a.w. II, 2, 4087: „Auch wenn wir unsererseits die These von der Eigengesetzlichkeit der Politik so nicht gelten lassen wollten und sie auf ein Minimum an Bedeutung zu reduzieren suchten, so ist es für die Barthsche Konzeption charakteristisch dass das *Problem* als solches schon entfällt".

[433] Thielicke, a.w. I, 1857.

[434] Thielicke, a.w. I, 154.

[435] Thielicke, a.w. I, 130: „Wir haben deshalb kein Verständnis für Barths These, dass schon die blosse Inangriffnahme der natürlichen Theologie eine Häresie bedeute".

[436] Thielicke, a.w. II, 2, 4104.

[437] Lau, a.w. 355.

[438] Lau, a.w. 356.

Wat tenslotte de de-eschatologisering van de bergrede betreft: wat bedoelt Thielicke precies met het eschatologische van de bergrede? Is het bergredeonderwijs typisch eschatologisch onderwijs? En wanneer hij het „naast elkaar" wil vervangen door het „na elkaar", maakt hij dàn juist niet het christelijke te christelijk in de zin van te „toekomend" en het wereldse te werelds in de zin van te „afstervend" en voert hij zodoende niet een strijd in, die Luther er, althans over de hele linie, nu juist niet ìn heeft willen brengen, zonder dat hij een harmonie ging belijden, waarbij het één het ander neutraliseert? Harmonie immers veronderstelt een verhouding, zelfs een goede verhouding. Maar in hoeverre kan er van een verhouding sprake zijn tussen twee begrippen, die men „mit vleyss scheyden" moet [439] of van een rustige verhouding, wanneer getuigd moet worden: „Keyns ist on das ander gnug ynn der Wellt" [440]? Wanneer Bonhoeffer zegt, dat men Luthers leer der twee rijken alleen in de zin „einer polemischen Einheit" mag verstaan en wat meer zegt: suggereert, dat ze zo „wohl auch ursprünglich gemeint" zou zijn [441], zegt hij meer dan hij kan verantwoorden — in Luthers twee rijken leer gaat het statische niet op kosten van het dynamische, maar ook het omgekeerde is niet het geval — maar heeft hij wel oog voor iets, dat Thielicke kennelijk is ontgaan.

Wij komen terug op diens aanhef, „dass wir . . . Gefahren in Luthers Lehre von den zwei Reichen zu beachten . . . haben" [442]. Dat zal waar zijn. Maar dan zouden wij willen zeggen: „Gleichwohl ist ‚Gefahr' kein theologischer Begriff" — een uitdrukking van Thielicke [443]! En dan zouden wij er op willen wijzen, dat al zijn critiek hem er niet toe heeft kunnen verleiden de twee rijken leer te laten schieten [444] — zoals dat tòch een moeilijke zaak lijkt, hij schijnt hierin representatief voor anderen [445] — zij richt zich dan ook „weiniger an ihr *Prinzip* als an die bei Luther vorliegende *Form*" [446]. Een onderscheiding, die ons welis-

---

[439] *W.A.* 11, 252.
[440] *W.A.* 11, 252.
[441] Bonhoeffer, a.w. 64.
[442] Thielicke, a.w. I, 1799.
[443] Thielicke, a.w. II, 2, 4213.
[444] Thielicke, a.w. II, 2, 2214: „Die Lehre von den beiden Reichen ist, jedenfalls was ihre *Thematik* und *Intention* anbelangt, gar nichts anderes als ein gedankliches Schema, durch das verschiedene biblische Grundaussagen systematisch auf einander bezogen — nicht einfach ‚ausgeglichen'! — werden".
[445] Van Niftrik, *Naschrift*, 107: „Zo iets als een leer van de twee rijken zullen wij er allen op na moeten houden, willen wij het feit in rekening brengen, dat wij ‚tussen de tijden' leven" cf. ook, 108: „Nòg kunnen wij in deze nog niet verloste wereld het niet stellen zonder een ius civilis en zo iets als een natuurrecht" (voor zijn rekening komt, dat hij genoemde begrippen — terecht in één verband gebruikt — als een uitsluitend aflopende zaak beschouwt: op de wijze van Thielicke) cf. Søe, a.w. 167: „Aber an dem Reden von der Eigengesetzlichkeit ist einmal dies richtig, dass es Umstände gibt, die als notwendiger Hintergrund für alles menschliche Tun gegeben sind".
[446] Thielicke, a.w. I, 1783.

waar niet erg houdbaar lijkt. Want alsof mèt Luthers vormgeving ook niet het principe min of meer zou staan of vallen!

Verdere verdediging

Wij willen thans nog even stilstaan bij een meer gedetailleerde verdediging van een en ander en nemen daartoe als uitgangspunt de studie die Törnvall aan het onderwerp heeft gewijd [447].

Deze wijst er op, dat men Luthers gedachtengang van verschillende kant kan bekijken en dat men daarbij in ieder geval nooit „eine rein systematische Darstellung des Verhältnisses" [448] kan verwachten. Hij doelt op Luthers twee rijken leer als een reactieverschijnsel, een „kritische Aufgabe". En wel „zunächst gegen die römische Kirche" [449], welke immers, sinds Augustinus de gedachte neerlegde in „De Civitate Dei", bij Rome de ideaalstaat is, in dienst waarvan de middeleeuwse twee-zwaarden-leer zich heeft gevormd [450]. Van Heckel haalt hij dan aan: „Luther erweist sich in der Durchführung des Augustinischen Ansatzes der Zwei-Reiche-Lehre strenger als sein grosses patristisches Vorbild" [451]. Strenger ook dan Thomas, die slechts één gubernatio van kerk en wereld kent en het miscere ideaal acht [452]. Hierin wordt zowel de herkomst — Augustinus en de scholastieke traditie — als ook de andere uitkomst openbaar [453].

Het reactieverschijnsel is niet alleen tegen Rome gericht, maar ook tegen de Schwärmer [454] en niet alleen tegen het antinomisme, maar ook tegen overdreven overheidsbemoeiing [455] richt zich een en ander [456], al is natuurlijk voor Luther niet de staat, „sondern die Kirche der

---

[447] Törnvall, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther, München, 1947* benevens *Die sozialtheologische Hauptaufgabe der Regimentenlehre,* in: Evangelische Theologie, München, 1957.

[448] Törnvall, *Regimentenlehre,* 408.

[449] Törnvall, a.w. 407 v.

[450] Törnvall, a.w. 409 v.

[451] Heckel, *Zwei Reiche,* 22. Wolf (Erik), a.w. 36 interpreteert Augustinus' twee rijken leer — wat overigens geen reden is voor hem ermee accoord te gaan. Hij ervaart haar als „manichäisch" („marcionitisch" zou zuiverder zijn, als het ook niet fout was) — te „Luthers", dwz. brengt niet in rekening, dat de verhouding der twee rijken bij Augustinus een, in de richting van de kerk, schéé́f getrokken verhouding is. Bornkamm a.w. 18 ziet Augustinus als grote voorganger van Luthers twee rijken leer, maar „was Luther als das göttliche Wirken im weltlichen Regiment beschreibt, ist bei Augustinus fast ohne Äquivalent" cf. a.w. 21. De klassieke plaats bij Augustinus is *De civitate Dei,* lib. I, cap. 35: „Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicem permixtae" (bij Heckel, a.w. 21).

[452] Hörnvall, a.w. 411 cf. *Regiment,* 82.

[453] Bornkamm, a.w. 16 v.

[454] Törnvall, *Regimentenlehre,* 411, *Regiment* 22 cf. Schwarzenau, a.w. 14: „Eine klare Theorie der politischen Gemeinschaft war notwendig als Gegengewicht gegen das freie, sich auf das mosaische Gesetz berufende Geistwalten".

[455] Törnvall, *Regimentenlehre,* 411, *Regiment,* 105 cf. *W. A.* 11, 262—280.

[456] Søe, a.w. 324 v. geeft alle drie reactiemomenten.

belastete Begriff", omdat hij „unter dem Druck eines gewaltsamen Missbrauchs der geistlichen Macht steht" [457].

De twee rijken leer als reactieverschijnsel dus, niet alleen tegen Rome, ook tegen de Schwärmer etc. etc. Maar toch niet alléén als reactieverschijnsel [458], al loopt het één natuurlijk over in het ander.

Diem (Harald) wijst op het argument „Auff das die Welt nich wüste werde". Hij haalt daarvoor bewijzen aan uit 1523 en 1524. Zij „verwehren die Annahme, als sei Luther erst durch die bösen Erfahrungen des Bauernkrieges zu solcher Einschätzung des Christenvolkes und also zu solcher Steifung des obrigkeitlichen Amtes gekommen; wiewohl ihn der Aufruhr des ‚tollen Haufens' darin bestärkt hat" [459]. Nee, „so redet Luther nicht erst auf Grund allerlei ‚Kirchenpolitischer' Erfahrungen, vielmehr schon 1523 in ‚Von weltlicher Obrigkeit' sieht er die Grenze" [460]. „Dass Luthers Stellung durch die Erfahrung des Bauernkrieges oder gar erst durch den Kampf gegen den Antinomismus (nach 1527) entscheidend festgelegt sei, ist freilich ein handgreiflicher Irrtum. Sie ist vielmehr schon in der Schrift ‚Von weltlicher Obrigkeit' (1523) an diesem Punkte vollkommen fertig" zegt ook Elert [461]. En Sperl wijst op de „Auslegung zum Magnificat, die im Frühjar 1521, also immer noch vor den Wittenberger Unruhen verfasst ist" en waarin de overheid sterk geaccentueerd wordt als een „kostlich Werck" [462]. Hoezeer, wat „Luther im einzelnen zu den sozial-ethischen Ordnungen zu sagen hatte, historisch aus den tiefen Krisen und grossen Umwälzungen seines Jahrhunderts zu verstehen ist — so sind doch fraglos seine eigentlichen Motive hierin von seiner theozentrischen Weltschau bestimmt" merkt Kinder op [463].

Weliswaar heeft Heintze een fel accent gelegd op deze „Wittenberger Unruhen vom Winter 1521/22 und den durch sie ausgelösten Invokavitpredigten vom März 1522" [464]. Hij scheidt zelfs tussen een Luther vóór- [465] en een Luther ná [466] 1522, hoewel hij toegeeft: „Es ist nun keineswegs so, dass nach 1522 die Forderung ‚nihil nisi Christus praedicandus' zugunsten der Forderung: ‚sowohl Gesetz wie Evangelium predigen' verschwände. Vielmehr erklingt gerade in den auf 1522 folgenden Jahren dieses Thema besonders kräftig" [467]. En ook omgekeerd horen we van hem: „Die Erhaltung der äusseren Ordnung als Aufgabe des Gesetzes wird freilich jetzt nicht erstmals gelehrt. Auch

---

[457] Törnvall, *Regimentenlehre,* 410.
[458] De Quervain, *Staat,* 205 verklaart zo.
[459] Diem (Harald), a.w. 66.
[460] Diem (Harald), a.w. 93.
[461] Elert, *Morph.* II, 41.
[462] Sperl, *Melanchthon,* 67, zie ook, 97 en Elert, a.w. II, 372: „Schon 1521 verwirft er den Gedanken des Kreuzzugs gegen den Türken als solchen und des Kreuzzugs überhaupt". Bornkamm, a.w. 24 ziet al sporen „in der ersten Vorlesung des Wittenberger Augustiners über die Psalmen von 1513—1515".
[463] Kinder, a.w. 371 cf. Künneth, *Politik,* 81 en niet anders voor Calvijn: de Groot, a.w. 58.
[464] Heintze, a.w. 66.
[465] Heintze, a.w. 67—79.
[466] Heintze, a.w. 79—101.
[467] Heintze, a.w. 79 cf. 81, 93.

die Römer - und Galatervorlesung etwa nehmen nebenbei darauf Bezug" [468] en „Gewiss dürfen sie (de veranderingen R.) nicht übertrieben werden. Luther ist sich selber einer grundsätzlichen Wandlung seiner Anschauungen nicht bewusst gewesen" [469]. Elders [470] lezen we hetzelfde van hem, al vindt hij, dat voor 1522 wel „aller Nachdruck auf der Predigt des regnum Christi und nicht auf der Anleitung zur Beachtung der eigenständigen Bedeutung des Weltreiches liegt". Toch behoeft dit geenszins op het weinig importante, het kan evenzeer op het volkomen vanzelfsprekende van het tweede duiden, welke vanzelfsprekendheid in de komende crises in gevaar gebracht, *vervolgens* door Luther sterker geaccentueerd wordt.

Ook Törnvall, die het reactiemotief zwaar hanteert, geeft het geen doel in zichzelf, maar tendeert het in de richting van zijn hoofdmotief: geen concurrentie of „eine wesentliche Korrektur des Über- und Unterordnungsverhältnisses" [471].

Vandaar, dat iedere „Grenzüberschreitung" vermeden moet [472]. „Mit einer Leidenschaft ohnegleichen bekämpft Luther die Vermischung beider Regimente als eine todbringende Gefahr, durch die alles verdorben wird, sowohl das weltliche, wie das geistliche Regiment" [473], zo kunnen wij hier van Künneth aan toevoegen. „So scharff hatte bisher kein Denker das geistliche und das weltliche geschieden, und keiner hatte so streng die organisatorische Folgerung daraus gezogen, dass beiden nicht vermischt werden dürften" [474]. Voor Luther was verwarring op dìt punt duivelswerk [475] en kon er niet gauw te streng gescheiden [476].

Dat is te zeggen: hiermee wordt toch geen volstrèkte scheiding tussen kerk en staat, kerk en wereld bedoeld. Dat zou alleen het geval zijn, wanneer genoemde exponenten, exponenten waren van God en Duivel en dat kàn het geval zijn, maar het behoeft niet. Daarvoor is het verschil ook te groot, dat Luther kende tussen werelds en werelds [477].

---

468 Heintze, a.w. 82 cf. a.w. 78.

469 Heintze, a.w. 93.

470 Heintze, a.w. 179 cf. a.w. 82, 181.

471 Törnvall, *Regiment,* 76.

472 Törnvall, *Regimentenlehre,* 407. Anders „untreglich und grewlich schaden drauss folget" (*W.A.* 11, 261).

473 Künneth, a.w. 89.

474 Heckel, a.w. 19.

475 *W.A.* 11, 270: „Das welltlich fursten geystlich und geystliche fursten welltlich regirn. Was hat der teuffel sonst zu schaffen auf erden denn das er mit seynem volck also gauckele und fassnachtspiel treybe?"

476 Törnvall, *Regiment,* 84.

477 Törnvall, *Regimentenlehre,* 408: „,Ergo vides', sagt er, ,quod in una civitate habeat suum regnum diabolus, mundus et Evangelium'". A.w. 409 verwijst hij naar Augustinus, bij wie de staat niet alleen als „civitas diaboli" optreedt, „sondern auch als eine natürliche und berechtigte Einheit im menschlichen Gemeinschaftswillen ... Er weist die Anklage zurück, dass es das Christentum sei, das Roms Fall verursacht habe. Es ist des römischen Reiches eigener Mangel an Gerechtigkeit, der ihm seinen Untergang bereitet hat". Zo ook Wolf (Erik), a.w. 36 en Arnold, a.w. 56: „Der Reformator kennt also, wie sich immer wieder gezeigt hat, nicht bloss eine ,Welt der Sünde', die von den gefallenen und unter der Erbsünde stehenden Menschen

Zo gaat het om „Unterscheidung" en niet om „Scheidung" [478].

En zo kunnen wij zeggen, aldus Törnvall: Luther „schafft das Konkurrenzmotiv zwischen den Regimenten ab". En kan hij concluderen: „Was beide Regimente verbindet, ist nicht der Rechtsgedanke oder das niedrige und das höhere Ziel, wie in der Scholastik, sondern beider Verantwortung vor Gott" [479]. Dat betekent niet, dat alle spanning is opgeheven, als men deze spanning dus maar niet als concurrentie ondergaat [480]. Wanneer hij hieraan meer gedacht had, had Schlink zich ook minder behoeven te verwonderen over de zo vanzelfsprekende nevenschikking van een en ander in de lutherse belijdenisgeschriften [481]. De schepping moge dan éénmaal weer het rijk alleen hebben: voorlopig kan zij de verlossing of beter: met het oog dáárop kan zij de verlossing voorlopig niet missen. Hetzelfde geldt voor de verlossing: ook zij kan de schepping niet missen, al komt zij er niet uit òp [482].

Heeft Luther zich gecompromitteerd?

Heeft Luther zich gecompromitteerd met zijn twee rijken leer? Dit toch suggereert de critiek [483].

Hoe weinig Luther daarvan te beschuldigen is — van een kwalijk compromis — blijkt wel uit zijn commentaar op de bergrede, waarin hij de wereld [484] — en uit zijn epistel „Von weltlicher Ueberkeytt, wie weit man yhr gehorsam schuldig sey" [485], waarin hij de bergrede niet vergeten blijkt en welk geschrift zelfs zijn ontstaan dankt aan de confrontatie met deze [486]. In beide [487] studies ontvouwt hij zijn twee rijken

---

und deren Auswirkungen repräsentiert wird, sondern auch eine ‚Welt' als Schöpfung Gottes mit immanenten Ordnungen und Kräften".

478 Törnvall, *Regimentenlehre,* 412 cf. *Regiment,* 74.

479 Törnvall, *Regimentenlehre,* 415 cf. *Regiment,* 15, 22 v., 36, 38, 41, 88, 100, 121, 157, alsmede Bornkamm, a.w. 12: „Die geistlich-weltliche Einheit des Mittelalters umschloss eine unausweichliche Rivalität, die nur so lange gebannt blieb als der Vorrang des geistlichen Rechts anerkannt wurde" en Elert, a.w. II, 45 over de beide rijken „weder wie zwei getrennte Körperschaften noch überhaupt wie zwei konkurrenzfähige Rechtssubjekte". Zo ook Becker, a.w. 207 v. en Diem (Harald), a.w. 35: „Allerdings hat die Gesetzespredigt ihre eigene Dignität neben der Evangeliumspredigt". Mooi spreekt Kooiman, *Luther,* 301 van het „dubbele handelen", a.w. 316 van de „dubbele zegening" en de „dubbele redding" Gods (cf. 301: „twee wijzen van heerschappij", 302: „verschillende posities" en 303: „dubbel aspect") cf. Mönnich, *De weg en de wegen,* 154.

480 Thielicke, a.w. I, 1817—1820 doet dit wel, wanneer hij het „gleichzeitige", dat Törnvall leest in Luthers twee rijken leer vervangen wil zien door het *„hintereinander"*.

481 Schlink, *Luth. Bekenntnisschr.* 83 en Berkouwer, *Alg. Openb.* 127.

482 Törnvall, *Regiment,* 158.

483 Thielicke, a.w. I, 1843—1847, in het bijzonder ook, 1847: „Dadurch gewinnt das Handeln im Weltreich gewissermassen den Sinn eines ‚Kompromisses'".

484 *W.A.* 32, 299—354.

485 *W.A.* 11, 245—280. Voor andere plaatsen cf. 6, 293, dat Joh. 18 : 36 noemt en Luk. 17 : 20 cf 7, 683.

486 *W.A.* 11, 245 noemt als aanleiding Matth. 5 : 39 en Rom. 12 : 19 cf. over het verband Diem, a.w. 5.

487 Lau, a.w. 153: „in der Tat ist der L. der Bergpredigtauslegung von 1532

leer [488], maar neemt tegelijkertijd afstand van de roomse onderscheiding [489] tussen consilia en praecepta [490] als van het compromis bij uitnemendheid. Nee: géén dubbele moraal [491], zelfs geen gezindheidsethiek heeft Luther voorgestaan. Het is van belang om te zien, dat hij minder in deze richting is afgedwaald dan Calvijn en Melanchthon, die zich op dit punt bij Augustinus' „praeparatio animi" aansloten [492].

Holls mening, „die Bergpredigtauslegung von 1532 könne nicht ‚als Quelle für Luthers Anschauungen' benützt werden", acht Forck „wirklich schon durch die Vorrede Luthers, in der er sich inhaltlich zu dieser Ausgabe seiner Predigten bekennt, widerlegt". Hij gaat verder: „Übrigens erwähnt auch P. Pietsch, der Herausgeber des Textes in der W.A. ausdrücklich, dass Luther den Druck seiner Predigten über die Bergpredigt nach seinen eigenen Worte ‚fast gerne gesehen' habe, und setzt nicht den mindesten Zweifel in die inhaltliche Echtheit des Textes (vgl. W.A. 32 S LXXVI m). Das ist offenbar auch die Meinung der meisten

---

im Gegensatze zu dem der Schrift von weltlichen Obrigkeit von 1522 eine Fiktion". Dezelfde, *Luthers Lehre,* 21, 24 v. wijst op de Heilige Schrift in haar geheel als achtergrond.

[488] Bornkamm, a.w. 23 cf. *W.A.* 11, 252: „Darumb muss man dise beyde regiment mit vleyss scheyden und beydes bleyben lassen: Eys das frum macht. Das ander das eusserlich frid schaffe und bösen wercken weret". Voor wat het verband met de bergrede betreft cf. Heintze, a.w. 150: „Die Bergpredigt ist für Luther der eigentliche Schlüsselpunkt für seine Lehre von den zwei Reichen".

[489] Thielicke, a.w. I, 1720: „Die Unterscheidung ist alt und findet sich bereits bei Origenes ... Das quantitative Denkschema, das diese ganze Unterscheidung trägt, bringt Augustin mit besonderer Präzision und Plastik zum Ausdruck". Hij wijst er, 1721 tevens op, dat Luther reeds „in den Resolutionen zu den 95 Thesen W.A. 1, 619" zich tegen het consilium-begrip richt.

[490] *W.A.* 11, 245, 249, 259. Men lette inzonderheid op de wijze, waarop Luther, 15, 166 de kinderlijke gehoorzaamheid aan het gebod door dik en dun ophangt aan Matth. 5 : 39—41, waarna dan volgt: „Myr gepurt nichts zu radten nach zu leren, on was Christlich ist ynn diser sache und allen andern. Wer disem rad nicht folgen kan, der bekenne seyne swacheyt fur Gott und bitte umb gnade und huelffe". Met de taal van 313: „Das bette ist zu enge, spricht Esaias, eyns mus raus fallen. Und die decke ist zu schmall, kan beyde nicht zu decken", verdedigt men het tegendeel van een compromis! Bornkamm, a.w. 13 concludeert terecht: „Luther nimmt den Geboten der Bergpredigt nichts von ihrer Unbedingtheit und schränkt sie nicht auf bestimmte Stände wie das Mönchtum oder auf bestimmte Zeiten, wie die Endgeschichte der Welt ein". Dezelfde wijst er, 19 op, dat hier een belangrijk verschil met Augustinus en diens twee rijken leer ligt.

[491] Holl, a.w. 19: „Mit dieser Entdeckung der eindeutigen Grösse des göttlichen Gebots richtet sich zum erstenmal der künftige Reformator vor uns auf. Ohne es zu wissen hat Luther damit bereits die ganze Entwicklung zurückgenommen, die im zweiten Jahrhundert mit der Aufrichtung einer doppelten Sittlichkeit begonnen hatte" cf. Troeltsch, a.w. IV, 180: „Die lutherische Ethik unterscheidet sich von der katholischen vor allem dadurch, dass sie die doppelte Moral ... nicht kennt". Wel ziet hij hetzelfde probleem door de persoon-ambtsonderscheiding opnieuw gesteld en dus niet overwonnen, maar cf. I, 509 met 26.

[492] Bohatec, *Calvin und das Recht,* 148: „Während Luther die Lehre Augustins und der Scholastiker, dass die Vorschriften der Bergpredigt nur eine innerliche im Herzen beschlossene Moral, die praeparatio animi bezwecken, bekämpft (vgl. Holl, a.a.o. 282 f) wird die Auslegung Augustins von Calvin direkt gebilligt: 2, 1109: vere enim Augustinus haec praecepta omnia eo tendere interpretatur, ut paratus sit homo iustus et pius eorum malitiam patienter sustinere quos fieri bonos quaerit ... deinde magis pertinere quam ad opus in aperto fit" cf. *Staat und Kirche,* 87 vv.

Luther-Forscher, denn die Bergpredigtauslegung ist in den letzten Jahren immer wieder als Quelle fur Luthers Anschauungen benutzt worden". Vooral belangrijk is Forcks opmerking: „Im übrigen sollen auch die Erörterungen dieses Abschnittes darauf hinweisen, dass die Aussagen in der Bergpredigtauslegung von 1532 durchaus in Einklang stehen mit Luthers anderen Äusserungen zum Thema" [493]. Holl heeft zich van deze „anderen Äusserungen" onvoldoende rekenschap gegeven, wanneer hij uitroept: „Wie kann man es . . . nur einen Augenblick für möglich halten, dass Luther Sätze gesprochen oder geschrieben hätte wie die (389, 21): „Das Evangelium... hat sich nichts damit zubekommern?" Hij acht het dan meteen maar „melanchthonisch" [494].

Hoe weinig Luther een compromis gekend heeft tussen het een en het ander, blijkt uit het feit, dat hij niet alleen een rijk van toorn kent naast een rijk van barmhartigheid [495], een rijk van de wereld naast een van God [496], een van de „natuur" naast een van de genade [497]. Maar dat wij tevens te horen krijgen, dat naast de bergrede de orde niet minder aanspraak maakt op barmhartigheid [498]. Er is zelfs „kein reicher almosen" [499]. Hoewel we geregeld mochten horen, dat de secundus usus legis proprius is [500], horen we toch ook, dat de primus niet minder „Gottis eygentlich werck, ordnung unnd creatur ist" [501]. Tot in de toorn toe weet Luther dan de barmhartigheid op te merken [502], ja, tot in het wurgen van de vijand toe, uitoefening van liefde [503]. De staat mag dan ook een wonder heten [504] en dit wonder een wonder van genade [505]. In dit alles „wirkt der eine, gleiche Liebeswille Gottes, wenn auch mit verschiedenen Mitteln" [506] en is er geen sprake van een vergelijk met het zedelijk minderwaardige. De reden ook, dat een

493 Forck, a.w. 25. Heintze, a.w. 152 v. kent ook aarzeling, wat het gebruik van de bergredecommentaar betreft, maar maakt ze niet waarschijnlijk en wordt er niet door verhinderd de bergredecommentaar als bron te gebruiken. Voor het laatste argument van Forck, blijkt hij bovendien gevoelig (161 v.).

494 Holl, a.w. 249

495 *W.A.* 18, 389.

496 *W.A.* 11, 249.

497 *W.A.* 18, 389.

498 *W.A.* 41, 325: „darümb ist Meister Hans... ein barmhertziger mann".

499 *W.A.* 31, I, 201.

500 Cf. 10, tevens *W.A.* 51, 258: „Denn Gott achtet nicht so gross das weltliche Regiment als sein eigen ewiges Kirchen Regiment".

501 *W.A.* 11, 257.

502 *W.A.* 18, 386, 390 v., 393 cf. 23, 517 over de liefde als „die zornige liebe". Alsmede Heckel, *Lex charitatis*, 93.

503 *W.A.* 11, 277 cf. 18, 361: „Sölch wunderliche zeytten sind itzt, das eyn Fürst den hymel mit blutvergissen verdienen kan". De Quervain, a.w. 199 is het verband tussen toorn en liefde in de staatsopvatting der reformatoren kennelijk kwijt.

504 *W.A.* 31, II, 590

505 *W.A.* 31, II, 590; 42, 79 cf. Bohatec, *Calvin und das Recht*, 35, 41.

506 Bornkamm, a.w. 10. Von Loewenich, *Von Augustin zu Luther*, 222: „Will man nicht feige auf Ethik überhaupt verzichten, so muss man hier Luther recht geben. In diesen harten Aussagen Luthers steckt mehr sittlicher Ernst als in der modernen Scheu für konkretes Handeln". (Merkwaardig, dat dezelfde toch een spanning liefde-natuurrecht ondergaat, 224 en dat Lau, *Luthers Lehre*, 51 deze angst deelt).

christen zich bij Luther nog onder de wet stelt [507] is deze: hij doet dat — mèt deze wet — terwille van de naaste, dat is ter wille van de liefde, ook al is het een wet met het zwaard niet te vergeefs in de hand [508]. Het rijk van de wereld mag daarom ook goddelijk heten, zulks met verwijzing naar Rom. 13 [509]. Zoals ook dat der natuur zo heet, zij het „allgemein göttlich" [510]. Wij denken wederom aan algemene openbaring, algemene genade.

Men vergete vooral ook dit niet: dat de twee rijken leer niet in de laatste plaats bedoelt het evangelie, in plaats van te compromitteren, veilig te stellen, dwz. met alle kuisheid te behandelen, die het toekomt [511]. Zoals Thielicke vergeten schijnt, als hij, nadat hij terecht gesteld heeft, dat het bij Luther in de dogmatiek om het sola fide en in de ethiek om de twee rijken gaat [512], kennelijk schijnt te denken, dat het in het één niet óók om het ander zou gaan, maar dat het terrein van de ethiek zich als een soort onderontwikkeld gebied verhoudt tot dat van het sola fide [513]. Vergeten *schijnt*, want soms weet hij het weer en erkent het [514].

Wij willen dit gedeelte afsluiten met het geven van twee [515] voorbeelden, schóólvoorbeelden mogen we wel zeggen, van de leer der twee rijken, waarin alle bovengenoemde motieven rijkelijk terugkeren. Wij doelen op Luthers houding tegenover opstand en ketterij, alsmede die in de oorlog tegen de Turken en wij beginnen bij het laatste [516].

---

[507] Wingren, a.w. 29 noemt de uitdrukking van Luther: „Der Christ braucht kein Gesetz" terecht „eine verkürtzte Ausdrucksweise".

[508] *W.A.* 7, 21: „Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und yderman untherthan" en 11, 253· „weyl eyn rechter Christ auff erden, nicht yhm selbs, sondern seynem nehisten lebt unnd dienet" cf. Heckel, *Zwei Reiche*, 17 en *W.A.* 11, 258: „Schwerd soll keyn Christen fur sich und seyne sache füren noch anruffen, Condern fur eynen andern mag und soll ers füren und anruffen".

[509] *W.A.* 11, 257.

[510] *W.A.* 18, 307.

[511] Törnvall, *Regimentenlehre*, 412: „Was Luther eigentlich will, ist dies, die Reinheit und Souveränität des Evangeliums zu wahren". Ook Thielicke, a.w. II, 2, 4355 v. legt verband tussen de leer der twee rijken en een leer van wet en evangelie, die geenszins theoretisch is ontstaan, maar als reflexie op de „Spezialfrage: ‚Wie kriege ich einen gnädigen Gott?'"

[512] Thielicke, a.w. I, 1783.

[513] Thielicke, a.w. I, 125, 127: „Luther hat zweifellos die Konsequenzen seiner Rechtfertigungslehre für den Fragenkreis der natürlichen Theologie noch nicht in voller Schärfe gesehen". In deze geest ook II, 1, 1116, II, 2, 3199.

[514] Thielicke, a.w I, 21: „Luthers Lehre von den Ordnungen ... ist ein Nebenprodukt der Rechtfertigungslehre" en II, 2, 3518, waar hij er over handelt „wie die reformatorische Rechtfertigungs- und Gnadenlehre wesensmässig mit einer Lehre von den beiden Reichen und einer Scheidung der beiden Äonen verbunden ist" cf. ook noot 511.

[515] Thielicke, a.w. II, 2, 2548 spreekt over de boerenoorlog als een zaak, waarin „die Bauern vor allem in ihrem Anspruch angegriffen werden ‚Kirche' zu sein und für ihr *Glauben* zu streiten" dwz. ook deze zaak is hoogst illustratief, maar wij moeten ons beperken.

[516] Lamparter, *Türkenkrieg*, 9: „Die ... Grundkonzeption, welche den Ausgangspunkt seiner schneidenden Kritik an der Kreuzzugspredigt bildet, ist die Scheidung der beiden Reiche" cf. Thielicke, a.w. II, 1, 440 en Kooiman, a.w. 308:

We horen dan, dat de Turk niet alleen als wereldlijke vijand mag gezien, dat hij zelfs eerder [517] als geestelijke vijand moet gebrandmerkt, ja, als een incarnatie van de antichrist [518], zo niet de duivel zèlf [519]. Als zodanig kan en mag hij niet met een zo wereldlijk middel als wapengeweld geweerd, want „der Teüffel ist ein geist, der mit harnisch, büchsen, Ros und man nicht mag geschlagen werden ... Christliche waffen und krafft mus es thun" [520]. Wanneer het er dan toch van komt — en dat moet zo af en toe (al mag het dus niet eerst en nooit alléén geschieden, dat zou strijden zijn tegen God [521]) want de overheid draagt het zwaard niet tevergeefs [522]. Luther baant zich hier een weg midden tussen de pacifistische Schwärmer [523] en de Rooms-Katholieke kruistochtideologie [524], de boer en de paus [525] van zijn dagen héén: dàt is immers het ergste: „mit eyssen die seelen und mit brieffen den leyb regirn, das welltlich fursten geystlich und geystliche fursten welltlich regirn", zoals wij al eerder hoorden [526] — dan niet direct, omdat het christendom [527], maar omdat de usus politicus legis bedreigd wordt [528]. Verder moet de keizer zich niets verbeelden [529]. „Die Kirche und der glaube müssen einen andern Schutzherrn haben denn der keiser und

---

„er is geen beter voorbeeld te vinden voor wat hij met de twee regimenten bedoelt". Niet voor niets heet ook zijn geschrift *Luthers getuigenis in de oorlog tegen de Turken:* „een hoofdstuk uit zijn leer der twee rijken".

517 *W.A.* 30, II, 116. Lamparter, a.w. 36: „Es verdient besondre Beachtung, dass Luther in seinen Schriften zum Türkenkrieg zuerst von der religiösen Gefahr, die der Angriff des Mahomet auf die Christenheit bedeutet geredet hat, ehe er die politische Gefahr ins Auge fasst" cf. Kooiman, *De oorlog tegen de Turken*, 12, 19, 26.

518 Kooiman, a.w. 17: „de paus is de ziel, de Turk het lichaam van de antichrist".

519 *W.A.* 51, 617: „des Türcken heer ist eigentlich der Teuffel heer".

520 *W.A.* 30, II, 116.

521 *W.A.* 46, 609.

522 *W.A.* 30, II, 138 cf. Kooiman a.w. 32.

523 Lamparter, a.w. 10 zoekt zelfs de aanleiding voor het feit, dat Luther drie grote geschriften (*Vom Kriege wider die Türken; Heerpredigt wider den Türken; Vermahnung zum Gebet wider den Türken)* aan de verhouding tot het probleem besteed heeft, dat „ettliche ungeschickte Prediger bey uns Deudschen sind, die dem pobel einbilden, man solle und müsse nicht wider die Türken kriegen" (*W.A.* 30, II, 107) cf. 73. Elert a.w. II, 372 wijst er op, dat „Exsurge Domine" Luther pacifisme verwijt cf. in verband hiermee Kooiman a.w. 8, 10.

524 Lamparter, a.w. 9 spreekt van een radicale breuk met de middeleeuwse traditie cf. 73, 83 en Von Loewenich, a.w. 119 v. Tekenend is *W.A.* 30, II, 115: „Wenn ich ein kriegs man were und sehe zu felde ein Pfaffen odder creutz pannier, wenns gleich ein crucifix selbst were, so wolt ich davon laufen, als iagt mich der Teuffel" cf. Wingren a.w 181: „Es gibt überhaupt nicht irgendeine Form des Krieges, die Luther einen ‚Kreuzzug' nennen könnte" alsmede Kooiman a.w. 4.

525 Wingren, a.w. 80.

526 *W.A.* 11, 270.

527 *W.A.* 51, 619: „Das kan er wol thun, das er sterblich uns sterblichen, mag die Zeit verkurzen, das wir ehe begraben, verfaulen und fur auferstehung bereitet werden. Mehr vermag er uns nichts zu thun".

528 *W.A.* 30, II, 143: „Denn ich widder den Türcken odder Bapst nicht rate zu streiten seines falschen glaubens und lebens halben, sondern seines mordens und verstorens halben". De Turken zijn, 123 „morder, strassen reuber" cf. Wingren, a.w. 80, alsmede Kooiman, a.w. 11, 25.

529 *W.A.* 15, 278: „hie sihestu, wie der arme sterbliche madensack, der keyser, der seyns lebens nicht eyn augenplick sicher iste sich unverschampft rhümet, Er sey der ware öbrister beschirmer des Christlichen glawbens" cf. Kooiman, a.w. 31.

Könige sind". Een kruistocht terwille van het geloof is zuiver „abgötterey und lästerung"[530]. Men kan deze taal de hoogste actualiteit niet ontzeggen[531].

Een zelfde redenering komen wij tegen bij het recht op revolutie. Luther kent dit[532], zij het — evenals Calvijn[533] — bij uitzondering[534]. Beiden waren ernstig bang voor schade aan de naam van de kerk[535]. Opstand mag dan ook niet „mit der angeblichen Notwendigkeit eines weltlichen Schutzes der Kirche gerechtfertigt werden, sondern höchstens mit politischen Motiven, die mit dem Christentum nichts zu tun haben und daher auch einen Nichtchristen zum Einschreiten veranlassen könnten"[536]. Dat betekent niet, dat de reformatoren niet geïnteresseerd zouden zijn bij een strijd terwille van de vrijheid van religie — het betekent wel, dat juist ook genoemde „Nichtchristen" hier bij geïnteresseerd is, want belang heeft! In dezelfde lijn ligt ook de zaak van de kettervervolging. Deze overkomt de mensen eerder als revolutionairen tegen de overheid dan als rebellen tegen de leer — wat Luther betreft[537]. Waarbij

---

[530] *W.A.* 30, II, 130.

[531] Kooiman heeft aan dit onderwerp, 1, 8, 15, 22-6-'58 ethercolleges voor de NCRV gewijd en bovengenoemd geschrift — zie wat de actualiteit betreft vooral, a.w. 36 v. — besteed, waarin een uitvoerige literatuurlijst. Lamparter was zich de actualiteit van een en ander in '40 — toen zijn studie uitkwam — zeer bewust. Buitengewoon navrant doet het echter aan, dat hij in zijn voorwoord, de kruistochtideologie uitsluitend aan democratische zijde vindt en niet aan die van de dictatuur. Wel, 147 in de „angelsächsischen, romanischen und slavischen Welt", niet, 8 bij Duitsland.

[532] Heckel, *Lex charitatis,* 157 vv. maakt duidelijk, dat dit verzet bij Luther gericht is tegen de „tyrannus universalis". Deze immers „erkennt das Naturrecht überhaupt (zulks in tegenstelling met de „tyrannus particularis" R.) nicht an". Luther denkt daarbij in het bijzonder aan een Turkse overheid cf. Thielicke, a.w. II, 2, 2554 en 2540: „Die Zirkulardisputation von 1539 ist wahrlich von ungeheurer Vehemenz", cf. *W.A.* 19, 638, Diepenhorst, a.w. 15. Holl, a.w. 266 v. hoort Luther tegen alle gewapend verzet absoluut „nee" zeggen, maar spreekt, 269 toch weer van „zweifelhaft" cf. Meinhold, a.w. 107, 111. De populaire mening — en niet alleen deze — ziet Luther ten onrechte als weerloos, cf. Langemeijer, *Wijsbegeerte des rechts,* 248.

[533] *C.R.* XXX, 242 cf. Lang, a.w. 28.

[534] Heckel, a.w. 157.

[535] Heckel, a.w. 186. Bohatec, *Calvin und das Recht,* 168.

[536] Heckel, a.w. 186 v. cf. Thielicke, a.w. II, 2, 2540—2556 en Berggrav, a.w. 341: „Als Christen sollen Angehörige der Kirche nicht an gewaltsamen Aufstand teilnehmen, aber als Staatsbürger können sie die Pflicht dazu haben". Als de overheid mij als christen achtervolgt, moet ik lijden ‚propter primam tabulam' (Holl, a.w. 287). Maar „si papa bellum moverit, resistendum est ei sicut monstro furioso et absesso se vere ἀρκτολύκῳ" (*W.A.* 39, II, 42): het zwaard past hèm helemaal niet. Meinhold, a.w. 111 heeft er op gewezen, dat het puur evangelisch belang bij Luther zich toch niet helemaal abstraheren laat van een gewapende inzet, zulks met verwijzing naar *W.A.* 11, 267, waarvan hij overneemt: „Es soll niemand ihm und den Seinen Abgötterei und falschen Gottesdienst lassen auflegen, sondern sich auch mit Gewalt dawider schützen, solange man kann".

[537] De Groot, a.w. 166. Seeeberg (R.), a.w. IV, 1, 373: De staat „bekämpft Spaltungen und Sekten, weil sie für das bürgerliche Leben gefährlich sind und stets die Gefahr des Aufruhrs mit sich führen" cf. Løgstrup, *Die eth. Forderung,* 106: „Wenn ein Volk, das papistisch oder lutherisch war, zu den Wiedertäufern überging, so erhielt es nicht allein eine andere Kirche, sondern es veränderte sich zugleich als Gesellschaft. Darum konnten in mannigfachen Fällen die Wiedertäufer auch als Aufrührer behandelt werden". Hij wijst er tegelijk op, 105 v., dat Luthers houding

men zich niet ten overvloede met Holl kan afvragen of Luther dan niet wel wat erg veel onder „Räuberei und Dieberei" heeft verstaan [538], dat wèl! Duidelijk is: de twee rijken leer „führt dazu, dass er (Luther R.), folgerichtig jeden Religionskrieg ablehnte. Das Evangelium darf niemals den Krieg in seinen Dienst stellen, weder gegen die Türken noch gegen die Ketzer" [539].

Natuurlijk beroert het één het ander, al is het maar in de ziel van de soldaat en al is het maar, omdat „auch die weltliche Obrigkeit innerhalb der Reichweite des Predigtamts" [540] ligt. Hoeveel moeite het Luther kost het één consequent bij het ander vandaan te houden — maar waarom zou hij ook? — blijkt uit de troost, die hij de soldaat op het oorlogspad meegeeft, mocht deze het te kwaad krijgen met zijn geweten: „gewislich erwürget er einen feind Gottes und lesterer Christi" [541]. Ook kan het hem ontvallen — en dat zegt meer — dat het niet zozeer gaat om „land und leute, gut und ehre", als wel om „Gottes Wort und seine Kirchen erhalten" [542]. Hierin nu „a seeming dualism" te zien [543] lijkt ons niet nodig. Wij zouden liever van inconsequenties willen spreken, zonder dat wij ze altijd even ongelukkig zouden willen heten. Het consequente er in is overigens, dat Luther het onderscheid bij alle scheiding nooit heeft kunnen en willen wegnemen.

Ook Calvijn

Het is interessant, dat wij bij Calvijn een gedachtengang aantreffen, die ons treft vanwege de vele punten van overeenstemming tot op de terminologie, die hij gebruikt, toe [544].

Calvijn weergevend [545] kan Gloede dan ook zeggen: „die Christen sind nicht gehalten irgend eines der mosaischen Geboten zu bewahren ausser den sittlichen (moraux), d.h. vom natürlichen Gesetz oder (aussen denen) vom evangelischen, d.h. vom Gesetz des Glaubens, welche beides die Regeln zum Leben sind, nämlich menschlich und christlich (zu leben)" [546]. De bedoeling van de apostolische geschriften

---

na 1530 tegenover de ketterij minder „geestelijk" wordt. Volgens Diepenhorst, a.w. 16: „Strekt de staatszorg zich bij den hervormer vrij ver uit, het gaat meestal om dergelijke misstanden, dat de publieke macht wel ingrijpen moet". De ketterij is ten diepste „nicht Sache der Fürsten, sondern gehört zum Dienst der Bischöfe" cf. Seeberg (E.), *Luthers theologie*, 195.

[538] Holl, a.w. 329.

[539] Søe, a.w. 356.

[540] Lamparter, a.w. 92.

[541] *W.A.* 30, II, 173.

[542] *W.A.* 51, 620.

[543] V. d. Berg, *Constrained*, 7.

[544] *C.R.* XXX, 1091: „Porro, quum duplex in homine regimen superius statuerimus". A.w. 1093: „spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plurimum sepositas" cf. 1103 over het „spirituale Christi regnum". Zo ook LIV, 70 over het „régiment spirituel de l'Eglise". De Groot, a.w. 75 merkt op: „Ook Calvijn maakt heel duidelijk onderscheid" cf. a.w. 98, Lau, *Luthers Lehre*, 10 en V. d. Berg, *Twee regimenten*, a.w. 21, 23 v.

[545] *C.R.* XXXVIIII, 197.

[546] Gloede, a.w. 187.

is tenslotte niet „expressam istarum rerum politiam formare enarrationem" [547]. Evenals bij Luther [548], corresponderen beide rijken met de tafelen der wet [549]. Calvijn kent daarbij tweeërlei werking van de Heilige Geest [550] — wij denken aan de gedachte van een tweeërlei middelaarschap van de Zoon — en, evenals bij Luther [551], bewijst Luc. 22 : 25 voor hem niet meer dan dat het koninklijk ambt niet is een apostolische bediening [552] en dat men hier zorgvuldig dient te onderscheiden. Evenals bij Luther kan er ook bij hem van een onderlinge concurrentie van wáárden geen sprake zijn [553]. En hoezeer ook bij hem het motief van de onderscheiding allerminst een kwalijk compromis met de wereld inhoudt, maar een zeer behoedzame uit-eenzetting van Gods manier van doen op aarde, een zaak van kuisheid dus, respect voor de rol van het evangelie (behalve voor die van de humaniteit) blijkt wel uit wat we lezen in Inst. IV, XX, 1: „Quum ergo iudaica illa sit vanitas, Christi regnum sub elementis huius mundi quaerere ac includere" [554].

Maar wij kunnen hierover kort zijn. Als men, zoals Calvijn, bedankt enerzijds voor een mitigering van de corruptio totalis in eigen kracht, anderzijds voor de negatie van alle deugd op aarde — de bestrijding van welke laatste bij Calvijn professor Berkouwer niet moede wordt aan te tonen [555] — dan is dáármee een twee rijken leer gegeven.

Geen wonder: „Calvin ist der letzte der Reformatoren, er war ein Gelehrter, der die Arbeit seiner Vorgänger nicht ungenutzt liess" [556]. Ongetwijfeld is het zo, dat de twee rijken bij Calvijn anders met elkaar gecorrespondeerd hebben dan bij Luther, maar men doet er verkeerd aan bij deze gedachte uitsluitend aan Luther te denken en niet ook aan Calvijn. Men versimpelt de zaak dan ook naar twee kanten, wanneer men zegt: „die Gedanken stammen überall von Luther, aber der Wille sie durchzusetzen war freilich bei Calvin unvergleichlich grösser" [557].

---

547 *C.R.* XXX, 1103.
548 *W.A.* 51, 557.
549 *C.R.* XXX, 205.
550 *C.R.* XXX, 102 over de spiritus sanctus, „qui ubique diffusus omnia sustinet, vegetat et vivificat in coelo et in terra" cf. XXXXIV, 38 en Bohatec, *Calvin und das Recht,* 24, die spreekt van „Wirkung des heiligen Geistes, der in dieser Tätigkeit nicht seine heiligende Kraft entfaltet, sondern als belehrende, bewegende, das All durchdringende Macht, als kosmisches Prinzip seine Gaben verteilt" cf. 92 alsmede *Staat und Kirche,* 21, 26.
551 *W.A.* 51, 239 gebruikt de tekst tegen onverantwoorde menging: „Denckt nicht, das ich wohl euch zu welltlichen herrn machen, lasst den Heiden jr regiment".
552 *C.R.* XXX, 1097.
553 Bohatec, *Staat und Kirche,* 614: „Er will vielmehr einschärfen, dass sie auf ihren unterschiedenen Betätigungsgebieten Selbständigkeit beanspruchen dürfen, weil sie als von Gott eingesetzte Ordnungen gleichwertig sein wollen" cf. 572.
554 *C.R.* XXX, 1093.
555 Berkouwer, *Beeld Gods,* 158—162.
556 Lang, *Calvin,* 62.
557 Holl, a.w. 266. Mönnich, a.w. 160 accentueert terecht het theocratische in het calvinisme tegenover Luther, maar voegt ten onrechte hieraan toe: „De leer van de twee rijken... vond hier geen weerklank".

Ook verschil

Inderdaad is er ook verschil in de wijze, waarop de twee rijken bij Luther en Calvijn elkander begrenzen. „Ook in de Reformatie is er Oost en West", zegt Koopmans niet zonder reden, ook al kunnen wij met zijn uitwerking van dit verschil maar ten dele meegaan [558]. Men kan zeggen, dat bij Luther de scheiding sterker gefunctionneerd heeft [559], sterker dan men op grond van de uitdrukking „keyns ist on das ander gnug yn der wellt" [560] zou verwachten. Terwijl bij Calvijn de ontmoeting dwingender [561] is uitgevallen, bevruchtender kan men ook zeggen. Wij zullen voor beiden een voorbeeld geven.

Wel kent Luther de gedachte, dat een christen-vorst, hoewel een zeldzaam voorkomende (nòg zeldzamer voorkomende dan een wijs vorst [562]— iets, dat overigens voor ieder christen-mens geldt [563]! — bij de gratie Gods [564] toch mogelijke [565] en zeker ook gewenste [566] combinatie is. Maar deze gedachte staat onvoldoende geïntegreerd naast die andere, dat een vorst vòrst moet zijn en geen christen [567]. Ook al kunnen wij de bedoeling van dit laatste alleszins begrijpen en waarderen: Regeren is inderdaad wat anders dan preken.

En wel werkt ook Calvijn met begrippen als rechte staat en slechte staat, zonder dat hij direct aan een christelijke staat toe is [568], maar als zijn commentaar op 1 Tim. 2 : 1, 2 kunnen we dan toch maar van hem vinden: „indicare Paulus voluit non esse considerandum quales tunc essent principes, sed quales esse Deus vellet" [569] en Grobmann geeft het

---

558 Koopmans, *N.G.B.* 192.
559 Heideman, a.w. 194: „Luther did not go as far as Calvin".
560 *W.A.* 11, 252.
561 Künneth, a.w. 518: over de „Unterscheidung von der freilich Calvin auch redet, die aber immer wider durch starke Synthesen überbrückt wird".
562 *W.A.* 11, 267 v.: „Und solt wissen, das von anbegynn der wellt gar eyn seltsam vogel ist umb eyn klugen fursten, noch viel seltsamer umb eyn frumen fursten. Sie sind gemeyniglich die grösten narren".
563 *W.A.* 15, 302: „Hab ichs doch gesagt, das Christen seltsame leutte sind auff erden". Een christen, 18, 310, is „eyn seltsamer vogel".
564 *W.A.* 11, 268: „Geredt nu eyn furst, das er klug, frum oder eyn Christen ist, das ist der grossen wunder eyns und das aller theurist zeychen gotlichen gnaden uber das selb landt" cf. 273: „ich hoffe ... yrgentt eyner were, der auch gerne eyn Christen were".
565 *W.A.* 11, 273 v.: „Myr ist gnüg wenn ich antzeyge, das nicht unmüglich sey Eyn fursten eyn Christen seyn wie mal es seltsam ist und schwerlich zu gehet".
566 Heintze, a.w. 196.
567 *W.A.* 19, 648: „Aber es ist nicht Fürstlich, Christen sein, darumb müssen wenig Fürsten Christen sein, wie man sagt: ‚Fürst ist wildbret ym Hymel'", cf. 11, 271 v.: „Welcher nu eyn Christlicher furst sein will, der muss warlich die meynung ablegen das er hirschen und mit gewallt faren wolle".
568 Gloede, a.w. 229 maakt P. Barth duidelijk, dat deze diens these, a.w. 51: „Calvin bemüht sich gar nicht um eine allgemeine Staatslehre", niet kan volhouden en a.w. 53 v., 75 dan ook niet volhoudt.
569 *C.R.* LXXX, 269 cf. voor het accent op de christelijke staat bij Calvijn: Haitjema, *Calvijn*, 341 v. en Doumergue, *Le caractère de Calvin*, 163: „Mais enfin (avec ... restrictions essentielles), il est vrai que Calvin a été pour ‚l'Etat chrétien'". Koopmans, a.w. 194: „Aan het natuurrecht heeft Calvijn daarbij theoretisch nog

verschil tussen Calvijn en Luther voor ditmaal niet onnauwkeurig weer, als hij zegt: „Hält noch Luther den Schutz des christlichen Glaubens durch den Kaiser für ,unverschampft', so kann Calvin schon davon sprechen ,que tout Royaume qui ne servira a celuy de Iesus Christ, sera ruiné'" [570]. Troeltsch heeft gelijk als hij zegt: „Calvin glaubte von Hause aus an ein engeres Zusammenfallen naturgesetzlicher und christlicher Forderungen" [571].

Men zou zich vergissen, wanneer men zou menen, dat het christelijke Luther en het wereldlijke Calvijn niet zéér veel parten gespeeld zou hebben. Daarvoor liggen de verschillen weer te gecompliceerd. Men zal moeten oppassen meer te scheiden dan Luther, en minder te onderscheiden dan Calvijn lief zou zijn geweest [572].

Melanchthon

De „Reformatoren maken allen onderscheid tussen tweeërlei regering, die God heeft ingesteld" [573]. Dat dit niet betekent, dat er onderling geen verschillen op dit punt zijn geweest, zagen wij al voor wat Luther en Calvijn betreft [574]. Dit verschil is echter niet zo groot als of wel heel ànders dan het verschil, dat er bestaat tussen beider zienswijze en die van Melanchthon.

Wil men nu Melanchthon een verwijt maken, dan dus niet, dat hij er een twee rijken leer op zou hebben nagehouden. Hoogstens, dat hij van een „te veel" op dit punt is doorgeslagen naar een „te weinig", iets, dat wij nog verder hopen te verduidelijken. Daarin ligt hoogstens het verband — ontwikkeling lijkt ons een te zwaar woord — dat Thielicke met alle geweld wil zien liggen tussen Melanchthon en het geluid, dat „im 20. Jahrhundert in der letzten dieser Entwicklung möglichen Devise aufklang: ,Deutschland unser Ziel, Christus unsere Kraft'" [575]. Het catastrophale van de duitse ontwikkeling ligt niet

---

vastgehouden; practisch past het niet bij zijn grondbeschouwing", zegt teveel, maar verzet zich terecht tegen Barths poging Calvijn en Luther op één noemer te plaatsen, wat de staatsbeschouwing betreft (met verwijzing naar *Der Staat als theologisches Problem*, Sommersemester 1939, waarvan een exemplaar NCSV, Woudschoten, 31). Wat het „teveel" betreft: a.w. 198 geeft Koopmans zelf toe, dat Calvijn „uit de griekse en romeinse oudheid" argumenteert.

[570] Grobmann, a.w. 70 met verwijzing naar *C.R.* XLVII, 643 vv. en *W.A.* 30, II, 107 vv., 160 vv.

[571] Troeltsch, a.w. IV, 182 v.

[572] Bavinck, *Alg. genade*. 26 acht ten onrechte strenge scheiding tussen aards en hemels, zinnelijk en geestelijk, onder en boven, typisch Luthers. Omgekeerd is het niet typisch Calvijns, dat, 47 „Christus . . . ook iets te zeggen heeft voor het huisgezin en de maatschappij, voor de kunst en de wetenschap". V. d. Berg, a.w. 24 v. doet de situatie méér recht.

[573] De Groot, a.w. 75.

[574] Cf. de Groot, a.w. 153.

[575] Thielicke, a.w. I, 18 cf. Manschrek, *Melanchthon*, 15: „In 1947 Melanchthon's use of reason was called a ,blight', the ,source of abridgment of the essential vitality

direct — Thielicke weet dit [576] — in de scheiding, maar in de menging der twee rijken, in de duits-christelijke mythevorming van pseudo-kerk en pseudo-staat. Twee rijken werden één en hoe [577]!

Evenmin kan het bezwaar liggen in allerlei afhankelijkheid, die te constateren valt bij Melanchthon, van allerlei buiten-christelijke waar, bijv. een „philosophische Abhängigkeit von Aristoteles" [578]. De vraag is, in hoeverre dit soort afhankelijkheid Melanchthon op het terrein van de overige usus parten heeft gespeeld [579] en dan is zoiets moeilijk te ontkennen. Het punt is niet de lex naturalis op zìch, maar de waardering ervan in verband met de triplex usus legis en de plaats van de primus dáárin. Zo kan men ook niet volstaan met Melanchthon te betichten van materiële invloed van het humanisme [580]. Het ligt er maar aan, wáár en hóe deze invloed — in het materiële op zich zit het hem niet — merkbaar is op het gehéél van de triplex usus legis. Alleen deze biedt ons de gegevens voor zowel de aanval òp als ook de verdediging vàn Melanchthon.

Na een teveel aan scheiding, een te weinig. Laten wij beginnen met het eerste te bezien. Als Melanchthon de reformatie binnenstapt, doet hij dit met een radicaliteit, waarin er voor het natuurrecht hoogstens als traditierecht nog plaats is, zoals wij al zagen [581]. Als het niet „wirklich abgetan" [582] is, is het een „Fremdkörper" [583], in het geheel van zijn beschouwingen. De ratio is caro voor hem [584], waarbij men het laatste zeker in malam partem zal hebben te nemen [585]. Aristoteles

---

of Luther's thought', which led to a cultural and political lag in Germany, the Thirty Years' War, and the collapse of Lutheranism under Hitler"!

576 Thielicke, a.w. II, 1, 2032; II, 2, 132.

577 Cf. 124 v.

578 Thielicke, a.w. I, 17.

579 Berkouwer, *Verkiezing*, 33 slaat pas alarm, als hij ziet hoe bij Melanchthon de anthropologie met haar liberum arbitrium in de soteriologie terecht komt.

580 De Groot, a.w. 29.

581 Cf. 42, 64. Sperl, a.w. 43: „Alles fliesst ihm aus ... Überlieferung zu: selbst die ‚leges naturae' sind nur dort in reiner Gestalt zu finden". We herhalen van Schwarzenau, a.w. 11: „Es war schon angemessener, von einem angeborenen Gesetz nicht mehr zu reden, sondern nur noch von blosser Tradition in Verbindung mit erneuerter Predigt durch den Geist", met verwijzing naar C.R. XXI, 140: „legem naturae non aliquod congenitum iudicium seu insitum et insculptum natura mentibus hominum, sed leges acceptas a patribus et quasi per manus traditas", cf. Uhl, a.w. 27.

582 Hübner, *Melanchthon*, 136, zulks overigens in tegenspraak met 69: „Auch 1521 sah Melanchthon keinen Anlass, das Naturgesetz völlig auszuschalten".

583 Uhl, a.w. 25 cf. Bauer, a.w. 251. En dat, terwijl Sperl, a.w. 104 oordeelt: „1518 war das naturrechtlich verstandene Gesetz das wirksame Element im Bildungsprogramm Melanchthons gewesen" cf. Trilhaas, *Melanchthon*, 393.

584 Bauer, a.w. 248 cf. Bornkamm, *Melanchthons Menschenbild*, 81.

585 Bauer, a.w. 245 v.: „Aus der antischolastischen Polemik wird ein Kampf gegen jedes rationale Element in der Theologie, wird die Verneinung der Ratio als stultitia". Hij spreekt van „Welt-Abwertung" cf. 246 Uhl, a.w. 22: „Einer der charakteristischsten Züge in der ersten Bearbeitung der Loci ist der Pessimismus, mit welchem Melanchthon der menschlichen Natur und ihren Fähigkeiten gegenübersteht".

in het bijzonder [586] en de philosophen in het algemeen, komen er slecht af [587].

Deze Melanchthon zal men evenmin als de latere zonder meer Luthers mogen heten. Hij is in zijn eerste periode ongetwijfeld plus royaliste que le roi. Zonder dat wij deze eigenschap meteen maar in malam partem zouden willen zien. Waarom is hij dat? Sperl geeft een verklaring en voorbeeld: „auf Grund der Tatsache, dass von Transsubstantation und Character indelebilis nichts in der Schrift steht," dáárom bestrijdt hij „den verpflichtenden Charakter dieser Lehre" [588] en „superseded Luther's Babylonian Captivity" over hetzelfde onderwerp „by a full year", zegt Manschrek, wiens verklaring („his youthful energy carried him beyond even Luther" [589]) ons onbeduidender lijkt dan die van Sperl: Melanchthons radicaal Schriftgebruik [590].

Het is ditzelfde dat hem ook parten is gaan spelen. Melanchthons radicalisme in het Schriftgebruik vertoont óók alle kenmerken van biblicisme [591], dwz. van een „exclusieve" bijbelhantering [592]. „Es kann kaum einen Zweifel geben: Melanchthon war Ende 1520 und Anfang 1521 davon überzeugt, dass die Gesetze der Schrift zur Bewältigung der Wirklichkeit ausreichen, sofern Gesetze überhaupt noch nötig sind" [593]. Dit terwijl van Luther geldt: „Er geht davon aus, dass die Ordnung in dieser Welt nie allein durch das Evangelium aufrecht-

---

586 Hübner, a.w. 29: „Der bisher verehrte Aristoteles entpuppt sich als Anwalt der Vernunft, also als Todfeind des Evangeliums" cf. Sperl, a.w. 81: „Als Repräsentant einer vernünftigen Ethik und als Vertreter eines rationalen Gesetzesbegriffes wird Aristoteles aufs schärfste angegriffen". Zo ook Ellinger, a.w. 2075.

587 *C.R.* XXI, 50 „tenebras et mendacia esse universam philosophiam" cf. Neuser, a.w. 17, 31.

588 Sperl, a.w. 75 cf. Stupperich, *Melanchthon*, 27.

589 Manschrek, a.w. 44 cf. 51: „‚You have seen, or will see, Philip's theses', Luther wrote to Staupitz, ‚they are bold'".

590 Ellinger, a.w. 2075: Melanchthon „bezeichnete (früher als Luther) die Hl. Schrift als höchste Lehrautorität" cf. Stupperich, a.w. 29: „Gerade angesichts dieser Schriften (Baccalaureatsthesen en rede over Paulus R.) muss hervorgehoben werden, dass Melanchthon mit grösserer Konsequenz als Luther aus der Schrift Folgerungen gezogen hat". Zo ook Wolf, *Melanchthon*, 11: „Früher als Luther".

591 Sperl, a.w. 95: „Ganz klar wird . . . die biblizistische Haltung Melanchthons in einer wahrscheinlich aus der ersten Hälfte von 1521 stammenden Bemerkung ausgesprochen: ‚Optarim enim in universum multas leges praeter scripturam recipi' (C.R. I, 519). Diese Äusserung lässt nichts mehr an Deutlichkeit zu wünschen übrig!" Cf. 82: „Im Grunde ist nach Melanchthon also das Gesetz Gottes (und nur dieses!) der Anwalt der eigentlichen Intention der natürlichen Sittlichkeit".

592 Uhl, a.w. 23 v. over de „Ausschliesslichkeit, mit der das ethische Handeln auf Glaube und Geist begründet ist" — inclusief de staatsleer. Cf. Seeberg (R.), a.w. IV, 2, 422, 424 v., 431, al is, 431: „Melanchthon will somit nur *eine* massgebende Autorität in Kirche und Theologie anerkennen, das ist die Schrift", niet direct een definitie van biblicisme cf. 649. Dan is Harnack, *Melanchthon*, 8 v. duidelijker: „Die Schulphilosophie ist Abgötterei, die philosophische Ethik Widerchristentum; Griechenland lehrt nur heidnische Wirke und verdirbt die Jünglinge; Paulus, niemand anders als Paulus, soll in der Kirche und in der Wissenschaft gelten". Hij acht deze taal een voorbeeld van de „lutherischen Sturm- und Drangperiode".

593 Sperl, a.w. 95.

erhalten werden kann" [594]. Dat „Von Christus her" de „natürliche Gotteserkenntnis" als „frigida opinio" verschijnt en met het oog op Hem de „‚quaedam libertas in externis operibus' zur völligen Belanglosigkeit gestempelt" wordt [595], betekent niet, dat de bijbel genoemde cognitio en libertas totaal waardeloos acht. Dit biblicisme kon wel eens niet vreemd zijn aan Melanchthons vroeger humanisme [596].

In deze beschouwing bereikt Melanchthon een climax in de Loci van 1521 [597]. In hetzelfde jaar en dezelfde studie ondergaat zij — onder invloed van Luther [598], wat een rijping bij Melanchthon niet uitsluit [599], en niet weinig versterkt door het optreden van de Schwärmer en de onrust in Wittenberg [600], een verandering en wordt „den Hohepunkt des zunächst vertretenen Biblizismus überschritten" [601]. „Schon im Februar 1522 weiss Melanchthon dass alles Unglück davon herrührt" [602] en „Schon 1523 weist er die in einer Flugschrift erhobene Forderung, der Staat solle ‚iuxta Mosi legem' geordnet werden, entschieden zurück (CR I, 639). Er wittert hinter solchen Parolen jetzt die Gefahr des Aufruhrs" [603]. In 1525 zijn de klassieken weer voorbeeld. „Damit hat Melanchthon den alten Bund zwischen Ratio und antiker Tradition erneuert", zij het — en dat is relevant — dat hij deze „jetzt auf den Bereich des regimen corporale beschränkt" [604]. Na

[594] Sperl, a.w. 96.

[595] Hübner, a.w. 33.

[596] Sperl, a.w. 13: „Das ‚sola scriptura' konnte auch Erasmus gelegentlich akzeptieren, ja sogar empfehlen, und in der radikalen Anwendung des Schriftprinzipes haben die Schwärmer, die ja zum Teil humanistischer Herkunft waren, Luther weit übertroffen".

[597] Sperl, a.w. 91: „In der ersten Auflage der Loci erreicht die Ausschliesslichkeit mit der das Schriftprinzip ausgesprochen und gehandhabt wird ihren Höhepunkt" cf. Neuser, a.w. 17, 31, 34, 37. Bauer, a.w. 251 wijst voor het elkaar uitsluitende van „Rechtfertigungstheologie" enerzijds en „natürliche Gotteserkenntnis und relative Willensfreiheit" anderzijds reeds op de Luccubratiuncula van '20 als de onmiddellijke voorloper van de Loci cf. 246. Zo ook Neuser, a.w. 87.

[598] Sperl, a.w. 142: „Wir konnten feststellen, dass sich unter dem Einfluss Luthers in den letzten Kapitteln der Loci eine Klärung abzuzeichnen begann". Hij doelt op een brief van Luther van de Wartburg, die hij, 96 vv. ter sprake brengt, over het zwaardrecht. Hij acht deze van beslissende betekenis voor een verandering, die hij aan het begin van de tweede helft van 1521 plaatst cf. Wolf, a.w. 15: „wohl noch 1521". Schwarzenau, a.w. 11 is een der weinigen, die „der hamartiozentrische Zusatz seiner Anthropologie" in 1522 nog geaccentueerd ziet.

[599] Sperl, a.w. 98: „Die Erfahrung der Wirklichkeit des politischen Lebens und Melanchthons eigenes Nachdenken darüber spielten natürlich eine sehr grosse Rolle dabei. Nur weil Luthers Anschauung genau zu dem passte, was Melanchthon praktisch erlebte, hat sie so stark wirken können".

[600] Sperl, a.w. 141 ziet het onder invloed van deze relletjes „schon im Jahre 1522 . . . zum Ausbildung der Lehre vom ‚duplex regimen'" komen. Hij slaat de invloed ervan hoog aan, als we 143 v. van hem horen: „Im Gegensatz zu Luther wusste Melanchthon vor den Unruhen also nichts von dem positiven Wert zu sagen, den solche äussere Ordnungen der Kirche in sich tragen können" cf. Manschrek, a.w. 95, Neuser, a.w. 34, 115, 135, Maurer, *Melanchthon*, 835, Wolf, a.w. 15.

[601] Sperl, a.w. 98.

[602] Sperl, a.w. 163 met verwijzing naar *C.R.* I, 547 cf. Neuser, a.w. 34.

[603] Sperl, a.w. 155 cf. Ellinger, a.w. 2075, Harnack, a.w. 10.

[604] Sperl, a.w. 157 cf. Wolf, a.w. 15.

het biblicisme uit 1521, horen we nu geluiden als: „magna consuetudinis vis est" [605].

Nu is helaas de overgang van bovengenoemde exclusiviteit naar de latere leer der twee rijken niet Melanchthons enige geweest. Melanchthon is, zoals wij reeds opmerkten aan het begin van deze verhandeling, van een te veel naar een te weinig aan scheiding doorgeslagen. Wanneer — dáárover valt te twisten.

Herrlinger merkt op: „Melanchthon reproduzirt bis zu den Visitationsartikeln von 1529 ziemlich vollständig die Anschauungen Luthers" [606]. Loofs acht in het algemeen „der Unterschied zwischen der zweiten Bearbeitung der *loci* (1535 ff) und der dritten (1543—1559) in theologischer Hinsicht minimal im Vergleich mit demjenigen zwischen den loci von 1535 und ihrer ersten Bearbeitung von 1521". De overgangstijd plaatst hij van 1527—1532 [607]. In ieder geval vindt hij, dat Melanchthon „im Jahre 1530 schon nicht mehr nur ein Interpret lutherischer Gedanken war, sondern im Begriffe eigene Wege zu gehen". Ellinger ziet een verandering „wahrscheinlich seit der Mitte der zwanziger, sicher seit dem Anfange der dreissiger Jahre", gedocumenteerd door de „seit 1532 vorbereiteten, 1535 erschienenen ‚Loci'" [608]. Uhl plaatst de overgang aan het eind van de twintiger jaren en wijst in het bijzonder op de „Scholien zum Kolosserbrief" van 1527 [609]. Engelland zegt: „mit dem Römerbriefkommentar 1532 gibt Melanchthon — parallel der rationalen Begründung der Schrift als verbum Dei (s.o. S. 197 ff) — seine ursprüngliche erkenntnistheoretische Position in den Loci communes 1521 und seinen anderen Schriften bis 1531 auf" [610]. Hij ontkent [611] — in tegenstelling met Schwarzenau [612] — dat in '25 of '27 Melanchthons gedachten al zouden veranderen in drastische zin. Zij het, dat hij een uitzondering wil maken voor het commentaar op Kol. 1 : 1, waar Melanchthon het „per voluntatem Dei" stut „durch den Hinweis auf die Wunder des Paulus als sichtbare Legitimation seiner apostolischen Sendung". Hij ondergaat dit als een „Sicherung gegenüber der Ratio" [613]. Hübner accentueert het philosophisch Godsbewijs in de commentaar op de brief aan de Romeinen uit 1532, nog verduidelijkt in die uit 1540 [614]. Hij ziet de overgang zich pas in de veertiger jaren duidelijk manifesteren [615]. Schwarzenau acht eveneens de commentaar op de brief aan de Romeinen uit '32 een caesuur en meet deze breed uit [616]. Toch bespeurt hij al eerder een breuk tussen de „Frühtheologie" en Melanchthons latere opvattingen en wel in '25. Immers: „Der antiphilosophische Standpunkt ist Ende 1524

605 *C.R.* XI, 77.
606 Herlinger, a.w. 212.
607 Loofs, a.w. 843 cf. 789.
608 Ellinger, a.w. 2078.
609 Uhl, a.w. 29 v.
610 Engelland, a.w. 308 cf. 236, 464, 473, 478.
611 Engelland, a.w. 538.
612 Schwarzenau, a.w. 9, 19.
613 Engelland, a.w. 198 cf. 236.
614 Hübner, a.w. 16.
615 Hübner, a.w. 20.
616 Schwarzenau, a.w. 96 v.

entgültig verlassen (I, 695)" [617], terwijl hij de overgang al heel duidelijk vindt uitkomen in de commentaar op Kol., de Visitatieartikelen uit '29 [618] en de Apologie uit '31 [619]. Maurer ziet Melanchthon aan Luthers zijde staan tot zijn commentaar op Kol. van 1527, terwijl hij toevoegt: „In vollen Umrissen ist das Neue, Eigengewachsene erkennbar in den Römerbriefkommentar von 1532 und in den Loci von 1535" [620]. Men kan zeggen, dat Loofs met het aangeven van een overgangsgebied tussen 1527 en 1532 de meningen recht heeft gedaan.

Waar niet over te twisten valt is, dat deze overgang in ieder geval niet op Neusers tijd heeft plaats gevonden, nl. tijdens de Loci van '22 [621]. Déze overgang — gedeeltelijk, zoals wij zagen, al in '21 begonnen — is geheel Luthers van klimaat [622]. Het is niet alleen Neuser, die hier te vroeg uitéénhaalt [623], maar bij hem gebeurt het — zonder

---

617 Schwarzenau, a.w. 19.
618 Schwarzenau, a.w. 9.
619 Schwarzenau, a.w. 97.
620 Maurer, a.w. 837 v. cf. Stupperich, a.w. 54, 77.
621 Neuser, a.w. 15 v.: „die ‚loci communes' von 1522 ... kommt eine entscheidende Stellung in der Entwicklung Melanchthons zu. Auf ihre Bedeutung für seine spätere Theologie ist zum Schluss wenigstens skizzenhaft eingegangen" cf. 17, 39 en vooral 114 v. Hiermede wordt niet een tendenz in de richting van Luther bedoeld, maar het inslaan van een zijspoor, zo niet dwaalweg. Als hij, 114 v. zegt: „Ihre Bedeutung ist in der Melanchthonliteratur nirgendwo erkannt" vergeet hij: niet in zíjn zin, dwz. in malam partem. Het is reeds voor deze tijd, dat hij, 39 niet maar spreekt van „einen Stufenweisen Aufstieg von der Vernunft zur Offenbarung" cf. 132 en dat hij, 78 een „Gleichmässiges Fortschritten vom Vernünftig-Natürlichen zum Göttlich-offenbarten ... festzustellen" acht, nee dàn is er, 66 reeds sprake van een „Psychologisierung des Glaubens", iets, dat zelfs Schwarzenau veel later zal stellen.
622 Neuser, a.w. 38 v. geeft, met verwijzing naar *C.R.* XI, 55, 61, 63 v. een tekening van Melanchthons denken — verdeeld over res sacrae en res humanae — dat z.i. representatief zou zijn voor een „eingetretene Wandlung in Melanchthons Denken", terwijl een en ander in werkelijkheid de geest van Luther ademt. Wij denken ook aan de leer van de dubbele gerechtigheid, waartegen hij, 118 v., 129 v., 132, 135 zich keert, zoals tegen „alle Nebeneinander" van, 17 philosophie en theologie en, 40 natuurlijke en christelijke deugden. Hij geeft toe, dat juist de scherpe scheiding tussen een en ander niet bepaald humanistisch is, spreekt daarom van een „Grundgedanke des protestantischen Humanismus". Zijn angst, 118 v. voor een „lumen naturae" bij Melanchthon is òn-Luthers, cf. voor beider overeenkomst op dit punt de overigens zeer voorzichtige Loofs, a.w. 789. Elert, a.w. II, 49 zegt: „Auch Luther und Brenz kennen das ‚natürliche Recht' und sind, wie sich zeigen wird auch praktisch vielfach zu denselben Ergebnissen wie Melanchthon gekommen". Zelfs, als deze, 311 Melanchthon noemt „der Anfänger der naturrechtlichen Staatsauffassung im Protestantismus", dan schijnt ook dit, 313 'n variant op Luther. Voor de verhouding decaloog en natuurrecht en de overeenkomst daarin met Luther cf. 337 en voor die ten aanzien van de Mozaïsche wetgeving in het algemeen, 345. Elert heeft na de distantie van de school van Ritsch (A) weer veel gedaan voor het wederom bij elkaar brengen der twee reformatoren. Cf. Stupperich, a.w. 130 vv., Maurer, a.w. 836 en Elert, *Melanchthon*, 105. Terecht verbaasd zegt Schwarzenau, a.w. 125: „Der Einfluss Luthers erwähnt Neuser ... mit keinem Wort" (met het oog op '22).
623 Uhl, a.w. 50—54 ziet eveneens een snelle afwijking van Luther en wel, omdat hij onvoldoende verband tussen deze en het natuurrecht ziet en eveneens Melanchthons houding in '21 „gut lutherisch" acht. Ten onrechte gebruikt ook Schwarzenau, a.w. 19 het feit, dat „Der antiphilosophische Standpunkt ... Ende 1524 endgültig verlassen" is, om Melanchthons latere „Wandel" te frapperen.

dat hij ook daarin alleen staat [624] — omdat hij Melanchthons „biblicisme" voor reformatorisch verslijt [625] en al het latere voor ethisering [626], humanisering [627] en rationalisering [628] aanziet. Het verwondert ons niet, dat wij Neuser — nogal inconsequent, maar juist dat verwondert ons niet, het moet wel — nog voor 1533 horen zeggen: „Die Philosophie geht einer neuen Blütezeit entgegen, wenn sie auch ihre Metaphysik und einen Teil der Moralphilosophie eingebüsst hat" [629] en staat voor hem vast, dat het „Schema von Gesetz und Evangelium" gelijk staat met de „Grundsatz der Stufenfolge" [630], toch horen we tegelijk, dat

---

[624] Hübner, a.w. 136 denkt ook in deze richting — al weet hij, 70 v., dat Melanchthons theologie „gar nicht verstanden werden" kan, zonder dat men het waarschuwend karakter ervan tegen „einer falschen Mischung von Gesetz und Evangelium" honoreert.

[625] Sperl, a.w. 100, die veel waardering heeft voor Neusers studie moet toch zeggen: „Leider steht aber diesen Vorzügen der Mangel gegenüber, dass Neuser von einem sehr unklaren Begriff des Reformatorischen ausgeht, so dass er zu einer teils vergröbernden (vgl. Anm. 5), teils schwankenden (vgl. Kap. II, 4 Anm. 28) Beurteilung Melanchthons geführt wird". A.w. 139 wijst hij er op, dat Neuser het nauwe verband van twee rijken leer en het reformatorisch principe heeft gehumaniseerd en zegt: „Es entbehrt nicht einer leisen Ironie, dass Neuser ausgerechnet das als reformatorisch rühmt (hij verwijst naar Neuser a.w. 130, had ook a.w. 30 v. erbij kunnen noemen R.) was Luther später immer mit scharfen Worten als Schwärmergeisterei abgelehnt hat".

[626] Neuser, a.w. 50 ziet dit al in de locaalmethode. ,,„Lehre und methode machen den Melanchthonischen Paulinismus aus', so pointiert kann W. Neuser den hohen Wert hervorheben, den die Methode für Melanchthon hat" (N. 43). Het is typerend, dat niet alleen Sperl, die dit, a.w. 107 zegt, bedenkingen heeft, maar ook Neuser kreten uit zijn diss. uit '50 als „Der Melanchthonische Paulinismus hat — das ist deutlich — mit dem Paulinismus Luthers wenig zu tun" bij de handelsuitgave van '57 heeft weggelaten (cf. diss. 47 met a.w. 44). Wel beschouwt ook Sperl, a.w. 35 v. 40 de locaalmethode als ethisch, maar hij waarschuwt tegelijk voor een te enge opvatting van het begrip (bijv. voor de gelijkstelling met „moralisch"). „Ethisch kann in diesem Zusammenhang nur heissen: Ein restlos Urteil gewinnen über alle Bereiche des menschlichen Lebens" cf. 37. Daarom is het dilemma, dat hij, 111 toch proeft bij Melanchthon tussen zondevergeving en deugdrealisering niet helemaal duidelijk. Het is ook niet duidelijk, waarom Melanchthons ethische taal uit de brief aan Camerarius uit 1525 (*C.R.* I, 722): „Ich bin mir bewusst aus keinem anderen Grund Theologie getrieben zu haben, quam ut vitam emendarem" berucht zou hoeven te worden en waarom „Glauben" voor Melanchthon niet óók gelijk aan „ethisches Handeln" zou mogen zijn (Neuser, a.w. 68). Wolf, a.w. 5, 10 en Stupperich, *Der unbekannte M.* 32 zien er de waarde van in. Trilhaas, a.w. 392 noemt hem, zulks in navolging van Dilthey en Nitzsch, Dorn, Herrlinger (Neuser, a.w. 8), „Ethiker der Reformation", maar pleit ook, 400 voor de nabijheid op dit punt tussen Luther en Melanchthon in een reformatie, die immers „die sittliche Wirklichkeit selbst erschlossen hatte".

[627] Neuser, a.w. 36 ziet overal, waar Melanchthons vroegere Schriftexclusiviteit doorbroken wordt het praten van de humanist cf. 82.

[628] Neuser, a.w. 42 merkt al rationalisme bij Melanchthon waar deze spreekt over „Christus erkennen heisst, seine Wohltaten erkennen" (*C.R.* XXI, 85) cf. 61, 64. Sperl, die a.w. 134 deze gevaren blijkt te kennen, ziet, 132 toch wel degelijk ook het „in Christo" en de zeer persoonlijke band met Christus aanwezig en acht daarmee „einer völligen intellektualistischen Verengung des Glaubensgeschehens gewehrt". Stupperich, a.w. 17 acht de door Neuser gewraakte uitspraak zelfs „der Sinn der paulinischen Rechtfertigungslehre"!

[629] Neuser, a.w. 40. Zo blijkt ook — cf. 35 met 40, d.i. '22 met '33 — de exclusiviteit van het Schriftuurlijk standpunt gevariëerd aanwezig.

[630] Neuser, a.w. 39 cf. 132.

de weg „der Synthese" in 1522 pas „seinen Anfang" neemt [631] en dat de positieve waardering van de caro in '22 slechts een *voorbereiding* tot deze „Stufenfolge" mag heten [632]. En niet, dat wij het dáármee eens zouden zijn, maar het verlost zijn standpunt van heel wat absoluutheid. Melanchthon en Luther hebben zeker veel gemeen [633] — al mogen we met het oog op deze eenheid dus in '21 wel uitkijken — en ze hebben grote verschillen, maar we zullen deze in '22 onmogelijk kunnen plaatsen.

Op de precieze verhouding tussen Luther en Melanchthon zullen wij verder niet ingaan [634]. Hoe nauw de band ook geweest moge zijn, typerend lijkt, dat Melanchthon zijn leven lang naast Luther [635] Erasmus trouw is gebleven [636]. Is hiermee — met dit èn-èn — een vorm van synergisme gegeven? Het punt is dan, nogmaals, niet een twee rijken leer op zìch. Dat is volslagen Luthers en betekent juist de breuk met ieder synergisme. Het punt is en blijft de verhouding van die twee en of de distantie voldoende is betracht. En dan schijnt Seeberg (R) gelijk te hebben als hij concludeert: „Melanchthon hat den Abstand von Gesetz und Evangelium, natürlicher Sittlichkeit und Gnadenoffenbarung, weltlichem Gesetz und christlicher Moral nicht so tief empfunden wie Luther" [637].

Wat nu het verwijt van synergisme betreft: velen, die mèt Schwar-

---

[631] Neuser, a.w. 133.

[632] Neuser, a.w. 118.

[633] Manschreck, a.w. 298 v. geeft van Faulkner, Lutheran Quarterly, April, 1916, als Luthers uitspraak vlak voor zijn dood, a.w. 188: „I have resisted for a long time those who wanted an edition of my works. I have done so because I do not want the works of the ancients to be neglected and because by the grace of God we have better methodical works among which Philip's *Loci* is the best". Van dezelfde citeert Manschrek, a.w. 301 het getuigenis van Luther tot zijn studenten: „Read Philip's *Loci* next to the Bible", dit n.a.l. van de ed. van '35. Hetzelfde geldt voor die van '21 cf. Harnack, a.w. 9, Wolf, a.w. 8, Stupperich, a.w. 18, 132. Manschrek, a.w. 88 v. oordeelt zelf over de Loci: „Throughout the sixteenth century it was regarded with Luthers 1520 essays and the Augsburg Confession, as one of the three foundation pillars of the Reformation".

[634] Ellinger, a.w. 2076 v. heeft het over een „trotz mancher Trübung unzerreisbare Zusammengehörigkeit" cf. Maurer, a.w. 834. Loofs, a.w. 857 meent, dat Melanchthon zich vergiste, „wenn er meinte, Luther denke inbezug auf alle die von ihm genannten Punkte in Wirklichkeit ebenso wie er ... Doch hat Luther über die andersartigen Gedanken Melanchthons sich nie missbilligend ausgesprochen" cf. Harnack, a.w. 14 v., Stupperich, a.w. 136, van dezelfde, *Melanchthon*, 128. Een critischer oordeel heeft Mülhaupt, *Luther-Melanchthon*, 43, die zegt: „Am bezeichnendsten und instruktivsten ist doch wohl die Äusserung von 1539, wo Luther sich mit Petrus, Melanchthon mit Jakobus ... vergleicht. Wenn man nun weiss, wie kritisch Luther über Jakobus und den Jakobusbrief geurteilt hat ... Und doch ist der Vergleich auch insofern bezeichnend, als Luther ebenso wenig, wie er auf Grund seiner Kritik am Jakobusbrief denselben aus dem Kanon entfernte, die Gemeinschaft mit Melanchthon abbricht".

[635] Harnack, a.w. 8: „Die schlichten Worte in seinem Testament: ‚Ago gratias reverendo domino Doctori Luthero, quia ab eo evangelium didici', lehren mehr als hundert Beweise".

[636] Stupperich, *Melanchthon*, 9, 53 cf. Maurer, a.w. 837.

[637] Seeberg (R), a.w. IV, 2, 462 cf. Fraenkel, *Melanchthonforschung*, 26, 29.

zenau van een complete „Wandel" bij Melanchthon moeten gewagen, spreken dit tegen.

Herrlinger spreekt van hoogstens een „Schein des Synergismus" [638]. Ritschl van „,sog.' Synergismus" [639]. Engelland doet ons horen: „Er negiert in allen seinen Schriften jedes Übergreifen der iustitia civilis in die impletio der iustitutia spiritualis und jedes ihr eignende, die conversio irgendwie vorbereitende oder gar beginnende Vermögen" [640]. Schwarzenau, die reeds vóór '32 nl. naar aanleiding van de Apologie moet toegeven: „Melanchthon sucht eine geradlinige Entfaltung vom natürlichen Bewusstsein bis zur Heilserkenntnis durchzuführen" [641], concludeert toch ook voor na '32: „Melanchthon beabsichtigt keinen Synergismus" [642]. Manschrek zegt: „If Melanchthon was synergistic, why did Luther not indicate opposition to it? The answer: because Luther agreed" [643]. Stupperich spreekt van een „menschliche Entscheidung, die ihm später als Synergismus vorgehalten wird" [644] en Maurer moet bekennen: „Von einem Synergismus kann streng genomen... nicht bei M. geredet werden" [645].

Wat zullen wij hiervan zeggen? Niet ten onrechte scheidt Engelland tussen wat hij noemt „Das Erkennen Gottes" op zich en het kennen van „die Frage nach dem gnädigen Gott" [646]. Het is echter de vraag, in hoeverre hij bovengenoemde scheiding tussen Godskennis in het algemeen en het ware geloof in het bijzonder bij Melanchthon helemaal wáár weet te maken. Of liever gezegd, dat lijkt géén vraag, als we onder het hoofd „Das erkennen Gottes" lezen van een „Additionsverhältnis zwischen den notitiae naturales und dem Evangelium... Aus dem exklusiven Gegeneinander wird ein ausgesöhntes Nebeneinander, das ausgedrückt wird durch die Präposition praeter; es ist die Beziehung des non solum — sed etiam" [647]. Nu kan men in dit „ausgesöhntes Nebeneinander" ook nog de twee rijken leer lezen zonder méér, maar niet langer in de „Additionsverhältnis" [648] en het lijkt ons geen vraag of met deze weergave van Melanchthon — en zij lijkt ons juist — worden wij uit de kentheorie geruisloos de soteriologie binnen-

---

638 Herrlinger, a.w. 80, 82, 90 v.
639 Ritschl, a.w. II, 284.
640 Engelland, a.w. 465.
641 Schwarzenau, a.w. 88 cf. 97: „War es die vermittelnde Bedeutung der Predigt gewesen, die dem Kolosserkommentar sein theologisches Gepräge verlieh, so möchte man nun von einer vermittelnden Bedeutung der Erkenntnis- und Bewusstseinszusammenhänge sprechen" cf. 39, 46, 58, 90.
642 Schwarzenau, a.w. 98.
643 Manschrek, a.w. 300.
644 Stupperich, a.w. 77.
645 Maurer, a.w. 839.
646 Engelland, a.w. 68—79 en 80—154, 179—236 en 237—423, 470—482 en 483—518.
647 Engelland, a.w. 237.
648 Brunner, *Der Mittler*, 13 noemt deze typisch Rooms, Heideman, a.w. 150 typisch natuurlijke theologie cf. 199.

gevoerd [649]. Het is ons niet duidelijk, hoe Engelland het door hemzelf geconstateerde feit, dat Melanchthon de evangelische zekerheid eenvoudigweg koppelt aan de philosophische [650], bij de locus de salute vandaan kan houden. En dit, terwijl hij het feit, dat Melanchthon op intellectueel gebied, anders dan in 1521, sinds '32 niet meer bankroet staat, een „Vergewaltigung von 1 Kor. 2 $_{11-14}$" moet noemen [651] — al zouden wij deze „Vergewaltigung" niet in het eerste op zìch zoeken. En wanneer het waar is, dat wij van „Melanchthons rationaler Unterbau seiner Theologie seit dem Römerbriefkommentar 1532" kunnen spreken [652], dan is het wederom niet duidelijk, waarom niet zijn gehele theologie onder de opzet hiervan zou moeten lijden. De conclusie kan niet anders zijn dan dat de usus civilis bij Melanchthon niet alleen soteriologische consequenties heeft in bonam partem — dat is wederom het punt niet: alle reformatoren hebben een paedagogie beleden van het voorlaatste in dienst van het laatste [653] — maar ook soteriologische *pretenties*.

Ook bij Engelland echter speelt een motief een rol, dat het ons moeilijker schijnt te maken bij het verwijt van synergisme aan het adres van Melanchthon. Als hij nl. zegt, dat wij onder het concurrentie-element bij Melanchthon niet mogen verstaan „ein Mitwerken des Menschen, sondern eine vom heiligen Geist motivierte und getragene Bewegung" [654].

Hiermede wordt bedoeld in bescherming te nemen die passages bij Melanchthon, die wat de verdenking van synergisme betreft het meest in een kwade reuk staan [655] en waarin het verbum Dei of het Evangelium, de Spiritus Sanctus en de menselijke voluntas gecombineerd

---

[649] Engelland, *Calvin*, 24, 28 ziet de comparatief ook bij Calvijn aanwezig. Gloede, a.w. 65 oordeelt terecht, dat Engelland niet ziet „welch ungeheure Umorientierung material gleichzeitig vor sich geht; in diesem Falle, dass der gewaltige Schöpfer Gott als der Vater seiner Kinder in Christus deutlich wird". Men hore Calvijn, *C.R.* XXX, 61 over de Godsbewijzen: „Haec nisi certitudo adsit quolibet humano iudicio et superior et validior, frustra scripturae auctoritas argumentis munietur". Deze bewijzen gelden pas „ubi semel communi sorte exemptam religiose ac pro dignitate amplexi sumus".

[650] *C.R.* XIII, 150 v.: „Sunt igitur normae certitudinis iuxta philosophiam tres. Experientia universalis, noticiae principiorum, et intellectus ordinis in syllogismo ... In Ecclesia habemus et quartam normam certitudinis, videlicet, patefactionem divinam ..., quae extat in libris propheticis et apostolocis". Engelland, *Melanchthon*, 222 zegt: „Melanchthon kennt also keinen Gegensatz der beiden Vergewisserungsarten, sondern coordiniert das überlogische Prinzip den drei logischen Kriterien".

[651] Engelland, a.w. 478 v.

[652] Engelland, a.w. 473.

[653] Weber, a.w. 1, 2, 44: „Der Melanchthonische Gedanke erhält sich, dass die Disziplin als Voraussetzung des Glaubenslebens eine gewisse ‚pädagogische' Bedeutung habe". Dit is het punt niet. Zo gesteld gaat het ook voor Luther en Calvijn op. Voor wat het wèl is cf. Sperl, a.w. 165: „Die entschiedene Frage an Melanchthon ist nun, ob die Bedeutung, die er der iustitia civilis zumisst, über eine solche äussere Voraussetzung hinausgeht oder nicht" cf. Bonhoeffer, a.w. 85.

[654] Engelland, a.w. 401 cf. *Theol. Melanchthons*, 70.

[655] Ritschl, a.w. II, 284.

voorkomen [656]. Engeland noemt dit niet als enige. Herrlinger doet hetzelfde, als hij er op wijst, dat de genoemde wil een „vom heiligen Geist e r w e c k t e n Wille ist" [657]. Ook Ritschl merkt op, dat het veeleer God is, „dem, indem er die Menschen durch die Verkündigung seines Wortes beruft und ihnen den heiligen Geist gibt, durchaus die Initiative und überhaupt die wirksame Kraft bei ihrer Bekehrung zuzuschreiben ist" [658]. En Maurer oordeelt van de vrijheid bij Melanchthon: Zij „ist mit der Rechtfertigung wiederhergestellt, bildet nicht ihre Voraussetzung" [659].

Het is niet zonder reden, dat professor Berkouwer, die bovengenoemde combinatie — en het is de combinatie der verschillende usus legis — bij Melanchthon, juist met het oog op het optreden van Gods genade-initiatief, als „verdächtigt" beschouwt, begint met Melanchthons *bedoelingen* — de souvereiniteit der genade en het sola gratia — serieus te nemen [660]. Het is niet eenvoudig, ja, het gaat niet áán Melanchthons genuanceerde wijze van spreken [661] zonder meer te wraken. Melanchthon, aan wie wij — nog in '27 en uitgerekend in de „verdachte" commentaar op de brief aan de Kolossenzen! — een der schoonste uiteenzettingen over de verhouding tussen geloof en philosophie, die de reformatie rijk is, te danken hebben, de „Erklerung dess spruchs Pauli zun Colossern, ‚Seht das euch niemandt Betrieg durch die unnutzte Phylosophey'". Hoe goed Melanchthon in deze verhandeling het typisch Lutherse verschil tussen „trauen" en „brauchen" weet te hanteren blijkt uit een zinnetje als: „also sagt Paulus nit, das die philosophia böss sey, aber also spricht er: das euch niemant betrüge durch die philosophei, als ob er spreche: Lug, das dich der wein nit betrüg" [662].

Toch is het tekenend, dat Engelland, die voor zichzelf ergens tussen Pelagius en Calvijn wenst te belanden [663], nadat hij het soteriologisch

---

656 *C.R.* XV, 143, 151, XXI, 376, 658.

657 Herrlinger, a.w. 94. Hij verwijst daarbij naar het συνεργεῖν uit Jac. 2 : 22 cf. 103 vv.

658 Ritschl, a.w. II, 285, verwijzend naar *C.R.* XXIV, 423 (inderdaad een „sterk" getuigenis R.), zie ook, 289: „Und gerade in den synergistischen Formeln selbst lässt Melanchthon wie auch sonst keinen Zweifel darüber, dass er den Verstand, sowohl wie den Willen als Coefficienten der Bekehrung nur unter Voraussetzung der ihnen widerfahrenden Belehrung durch Gottes Wort und der ihnen stets schon zu teil gewordenen Unterstützung durch den heiligen Geist verstanden wissen will".

659 Maurer, a.w. 839.

660 Berkouwer, *Verkiezing*, 33, Weber, a.w. I, 166 citerend cf. Loofs, a.w. 846 v. De Groot, a.w. 32 spreekt alleen van overhellen.

661 *C.R.* XXI, 717 bijv. noemt na de eerste drie causae voor de usus politicus („Prima, quod necesse sit eam praestare propter mandatum Dei, cui debetur obedientia. Secunda, ut poenae videntur, quibus vel magistrus vel Deus punit atrocia delicta. Tertia, publicae pacis caussa, quia Deus flagitat disciplinam, ne grassemur in aliorum corpora et fortunas, vult munitam esse pacem et tranquillitatem, ut regi et doceri homines possint") de vierde als „gravior" en zegt van deze comparatief, a.w. XXIII, 276, dat men háár alleen in de kerk onder ogen kan krijgen.

662 Stupperich, *Der unbekannte M.* 146—152, in het bijzonder a.w. 151.

663 Engelland, *Melanchthon*, 513.

aspect van bovengenoemde concurrentie heeft trachten te verdedigen, moet concluderen: „vielmehr bejaht Melanchthon beide Betrachtungsweisen" [664] en wij dachten, dat juist dit een andere naam is voor synergisme. Wij bemerken ook dat Herrlinger, behalve een „philosophische Grundlage" [665] voor Melanchthons theologie en de disciplina als „Mittelglied zwischen dem Stand der Sünde und dem Stand der Gnade" [666] — over de legitimiteit van een en ander valt nog te twisten — moet toegeven: „Wenn daselbst gesagt wird: ‚Cum de liberi arbitrii facultate quaeritur, non hoc quaeritur, an in potestate nostra sit edere, bibere, ire, videre et similia ψυχικά opera facere, sed quaeritur an sine Spiritu Sancto possimus credere Deo' (CR XXVI, 21), so ist hier ein falsches, weil unvollständiges Dilemma gestellt ... Melanchthon sollte und will eigentlich auch ein Vermögen relativer Sitlichkeit für die Soteriologie innerhalb des status corruptionis behaupten" [667]. Ritschl ontkent het laatste, maar alleen „im Grunde" en spreekt van een „kaum überhaupt" geen speelruimte voor de vrije wil buiten de externa disciplina [668], zodat het door hem uitgebrachte verwijt tegen het „simpliciter" lezen [669] van Melanchthon wel eens op hem zelf zou kunnen terugslaan. En nadat Seeberg (R) heeft gezegd: „Als semipelagianisch im gewöhnlichen Sinn wird man diese Auffassung nicht bezeichnen können, sofern der Wille vor dem Eintritt der Geistwerkung sich nicht in den Richting auf das Heil zu betätigen vermag", gaat hij verder: „Aber ein synergistisches Element ist trotzdem in diesen Gedanken verborgen" [670]. Een vorm van semipelagianisme bij Melanchthon is ook geen punt voor Manschrek, die wel zegt: „Melanchthon never was a Pelagian", maar hem niettemin plaatst tussen Pelagius en Augustinus [671], zoals Stupperich het doet tussen Luther en Erasmus [672], waarbij Maurer hem gezelschap houdt [673].

Intussen zijn wij onvoldoende ingegaan op genoemde passage. Wij wantrouwen daarvan een weinig de soteriologische portée, niet officieel — de context is Joh. 6 en Rom. 8 — maar reëel. Om te beginnen,

---

664 Engelland, a.w. 401.
665 Herrlinger, a.w. 88.
666 Herrlinger, a.w. 97.
667 Herrlinger, a.w. 76 v. cf. 225 over de „Fortschritt einer durchgreifend comparativen Behandlung" in de derde Loci, met verwijzing naar *C.R.* XVI, 22.
668 Ritschl, a.w. II, 288.
669 Ritschl, a.w. II, 284 cf. Trilhaas, die, a.w. 399 van genoemde wilsvrijheid zegt: „Er erweiterte ihre Geltung weit über den Bereich der nur äusseren Handlungen hinaus". Ellinger, a.w. 2078 spreekt van semipelagiaanse veranderingen en, 2079 zegt hij, dat de onvrije wil in religiosis wordt opgeheven, al blijft hij verschil zien met de scholastiek op dit punt. Voor wat zijn opmerking over het συνεργεῖν betreft (cf. noot 657), zie Berkouwer, *Rechtvaardiging*, 138: „Het is zeker opvallend, dat Jacobus niet schrijft, dat de werken meewerken met het geloof, maar omgekeerd".
670 Seeberg (R.), a.w. IV, 2, 444.
671 Manschrek, a.w. 301 cf. 296: De zondaar is „invalide".
672 Stupperich, a.w. 54.
673 Maurer, a.w. 837, evenals Stupperich met het oog op de commentaar op de brief aan de Kolossenzen.

omdat wij een concurrerende climax menen te ontdekken in de gebruikte terminologie nl. in de commentaar op Johannes iungere [674], in de secundaa aetas van de Loci coniungere [675] en in de tertia concurrere [676]. Daarover valt echter wederom te twisten [677]. Maar wat te doen, als wij bemerken, dat Melanchthon Joh. 6 : 44 aan de hand van Chrysostomus' commentaar hanteert, als hij zegt, dat de Geest werkt „in his, qui non repugnant verbo Dei, sicut veteres dixerunt: Nemo venit ad me, nisi pater traxerit eum. Trahit autem volentem" [678], een woord, waarin de menselijke toedracht van de biographie onzer bekering wèl, maar de overweldigende achtergrond van Gods volslagen overrompelende liefde te weinig bloot komt? Professor Berkouwer heeft er niet zonder reden op gewezen, dat Calvijn (Inst. II, III, 10) zich distantiëert van deze bijval van Chrysostomus' ὅδε ἕλκων, τὸν βουλόμενον ἕλκει [679]. En ook de lutherse confessie heeft deze distantie betracht [680].

Het is tekenend misschien, dat Schwarzenau — op wiens argumenten wij verder niet ingaan, omdat hij, zoals wij zagen [681], zichzelf zo tegenspreekt [682] — de eigen kijk zoekt te verdedigen, niet alleen vanuit de soteriologische context — Joh. 6 en Rom. 8 — maar vanuit een „synergistische Ursprungsgerechtigkeit" [683], waarbij de wil „Teil der göttlichen actio generalis" is [684]. Een oplossing, die ons intussen nog zwakker voorkomt, omdat het zeer de vraag is, in hoeverre een oorspronkelijk synergisme — of dit een erg gelukkige uitdrukking is, laten we nu in het midden — synergistisch te bereiken valt.

---

674 *C.R.* XV, 143, 151.
675 *C.R.* XXI, 376.
676 *C.R.* XXI, 658.
677 Hübner, a.w. 132 noemt eveneens dit argument.
678 *C.R.* XV, 146, XXI, 376, 658.
679 Berkouwer, a.w. 33.
680 *Ep.* II (B.E.K. 780): „Was dann die Reden der alten und neuen Kirchenlehren (met verwijzing naar noot *S.D.* II, B.E.K. 907: „Das preussische Bedenken wünscht die Streichung der verdächtigen und gefährlichen Väterzitate ... Die Väterzitate sind Melanchthon entlehnt, der sie häufig anführt, so massgeblich Loci 1543, CR XXI 658; Loci 1535, CR XXI 376, Chrysostomus, ‚De laudib. S. Pauli hom. IX' MSG LI 143. Und zu Konk. auch Pf. Basilius, Homil. de paenit. 3, MSG XXXI 1482; 1480/1) belanget, als da gesaget wird: ‚Deus trahit, sed volentem trahit', das ist ... ‚des Menschen Wille ist nicht müssig in der Bekehrung, sondern wirket auch etwas'. Weil solliche Reden zu Bestätigung des natürlichen freien Willen in der Bekehrung des Menschen wider die Lehr von der Gnade Gottes eingeführet, halten wir, dass sie der Form der gesunden Lehr nicht ähnlich und demnach, wenn von der Bekehrung zu Gott geredt wird, billig zu meiden seien". De plaats is interessant voor de zo kennelijk gehonoreerde gecompliceerdheid van de usus triplex legis.
681 Cf. 96.
682 Schwarzenau, a.w. 97 v. wijst er op: „wie schwierig dieses Nacheinander (bedoeld is het „psychologische" N. R.) doch durchzuführen war", maar dit verandert niets aan de principiële mogelijkheid en de distantie tot Luther, van wie Bakker, *Coram Deo*, 79 v. zegt: „Wij kunnen dus concluderen, dat we de beweging van wet naar evangelie, van Gods vreemde naar zijn eigenlijke werk ten diepste niet als een psychologische voorgang kunnen schilderen" cf. Fraenkel, a.w. 40.
683 Schwarzenau, a.w. 118 v.
684 Schwarzenau, a.w. 45.

De conclusie kan niet anders zijn dan dat Melanchthon er bepaald niet ten onrechte van verdacht is synergist te zijn. Zelfs Hübner komt tot deze conclusie [685]. Zelfs Hübner, omdat deze lange tijd enkel van gevaren of gevaarlijke tendenzen bij Melanchthon heeft willen spreken en niet méér [686] en de Godsbewijzen als Gottes*zeugnisse* gelezen wil hebben [687] en Melanchthon in ieder geval nooit helemaal ziet breken met de radicaliteit van de reformatie [688]. Wat hem overigens toch niet weerhouden mag om te oordelen: „Wir meinen . . . dass die synergistische Tendenz Melanchthons in der Lehre von der Bekehrung nur ein Ausschnitt ist aus der allgemeinen Tendenz seiner theologischen Entwicklung, die wir ebenfalls synergistisch nennen möchten" [689]. En zo heeft Wolf (Erik) gelijk, als hij concludeert voor Melanchthon: „Es besteht eine Beziehung zwischen den ‚zwei Reichen', die auch dem Menschen erkennbar ist" [690]. De theologie is te zeer psychologie geworden.

Een laatste vraag: hoe was dit doorslaan van een radicaal te veel naar een radicaal te weinig aan scheiding tussen de twee rijken mogelijk? De overeenkomst zal liggen juist in dat radicale of zoals Sperl het heeft uitgedrukt: „Luther hat die Selbstbeschränkung des Evangeliums auf das geistliche Regiment ohne irgendeine Bruch als Konsequenz seines ursprünglichen Ansatzes ausgesprochen, Melanchthon dagegen musste die überspitzte Form des Schriftprinzipes aufgeben und das heisst von der damaligen radikalen Position aus: durchbrechen" [691].

Rome

„Dogma nullum habemus diversum ab Ecclesia Romana" [692], kunnen wij Melanchthon al voor '30 horen zeggen. „Melanchthon möchte zu dieser unrealistisch anmutenden Ansicht gelangt sein, weil er das eigentliche Interesse der römischen Partei nicht so sehr auf die Lehre, als auf die Zeremonien und kirchliche Oberhoheit konzentriert glaubte", kan men met Schwarzenau hier aan toevoegen [693].

Nu is het duidelijk, dat wij Melanchthon niet kunnen romaniseren. Schwarzenau haast zich dan ook aan het bovenstaande toe te voegen, dat wàt Melanchthon ook secundair gedacht moge hebben, er twee

[685] Hübner, a.w. 132 cf. 20 over de „Ergänzungsverhältnis", zoals ook, 135.
[686] Hübner, a.w. 80, 83, 88, 90, 93, 121, 131, zelfs nog 141.
[687] Hübner, a.w. 63, hetzelfde geldt voor de taak der wonderen, 87 cf. echter ook 11 v., 14.
[688] Hübner, a.w. 64, 73 v.
[689] Hübner, a.w. 134. Men kan zich in verband hiermee afvragen in hoeverre ook aan een theocratie synergisme debet kan zijn.
[690] Wolf (Erik), a.w. 42 cf. Bornkamm, a.w. 89.
[691] Sperl, a.w. 169 v.
[692] *C.R.* II, 170.
[693] Schwarzenau, a.w. 67.

loci zijn: „deren Anerkennung für das Christsein unerlässlich sind. Es ist der locus de iustificatione, verbunden mit dem locus de iure magistratuum (I, 1048)" [694]. Toch zal het niemand verwonderen, wanneer wij, nadat wij de wijze hebben nagegaan, waarop bij Melanchthon de twee rijken of de verschillende usus legis zich verhouden, thans nog eens aandacht schenken aan de wijze, waarop dit bij Rome gebeurt.

Het is hier immers, dat de eigenlijke controverse ligt. Al is het zo, dat het optimisme over de menselijke facultates, dat wij ten aanzien van de overige usus bij Rome menen te kunnen bespeuren, ook zijn invloed zal hebben op de usus civilis, zodat deze er weerbaarder afkomt dan bij de reformatoren het geval is, de beslissing valt hier, bij de bruggenbouw van het één naar het ander.

Wanneer wij nu bij Luther en Calvijn een duidelijke anakolouth tegenkomen tussen de strijdbaarheid van de primus usus legis en het effect daarvan in de andere usus — het is de anakolouth tussen de strijdbaarheid ons opgetekend in Rom. 7 en de overwinning ons geschetst in Rom. 6 en 8, welke kortsluiting uitkomt in Rom. 7 : 24 v.: „Ik ellendig mens! Wie zal mij verlossen uit het lichaam dezes doods: Gode zij dank door Jezus Christus, onze Heer!" [695] — zodat het laatste in geen enkel opzicht de consequentie, beter: de pretentie van het eerste mag heten, zien we bij Rome de sterveling in grote harmonie van het éne naar het andere punt voortschrijden.

Wel is ook hier van a—z genade in het geding [696]. Reeds van het natuurrecht kan gezegd: „Selbstredend versteht die Kirche das Naturrecht nicht als eine naturalistische, rationalistische, rein innerweltliche Schöpfung des Menschen" en ongetwijfeld: „Die Natur, aus der heraus

---

694 Schwarzenau, a.w. 68.

695 Cf. V, dat dit nader illustreert als onze mening over Rom. 7 en de verhouding daarvan tot de hoofdstukken 6 en 8, welke intussen afwijkt van de visie der reformatoren.

696 Thielicke, a.w. I, 1085 (met verwijzing naar *Conc. Trid. Sess.* VI, cap. 5; Denz. 797: „per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem . . . disponantur". Hij had daar nog bij kunnen noemen, *Ench.* 801: „nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur; *si* enim *gratia est, iam non ex operibus; alioquin* (ut idem Apostolus inquit) *gratia iam non est gratia* (Rom. 11 : 6)".): „Also selbst die dispositio zur Rechtfertigung wird durch die Gnade bewirkt. Man muss darum genau beachten, dass die dispositio nicht, wie es in der populären Polemik gegen den Katholizismus manchmal heisst, durch cooperatio zustande komme und die Gnade die operatio des Menschen nur vollende, sondern das es eher umgekehrt ist: Die Möglichkeit der menschlichen cooperatio wird *selbst* erst durch die gratia praeveniens entbunden" cf. 1009. Fuchs, a.w. 174 zegt het nog sterker: „*Nie* (curs. R.) kann das Leben gemäss dem Naturrecht in irgendeiner Weise heilskräftig sein, auch nicht als Disposition auf die Rechtfertigung hin, wenn sie nicht getragen ist von der Wirksamkeit göttlicher (wenigstens aktueller) Gnade". Het is interessant te zien, dat het Erasmus in *De libero arbitrio* niet direct aan „genade" ontbreekt, als we van hem lezen: „Est igitur gratia naturalis, est gratia exstimulans, licet imperfecta; est gratia, quae voluntatem reddit efficacem . . . est gratia, quae perducit usque ad finem". Er is een „praesiduum perpetuum gratiae divinae" (Bakhuizen v. d. Brink e.a. *Documenta reform.* I, 20). Niet minder relevant is echter, dat dit Luther niet heeft mogen weerhouden stelling te nemen.

die Vernunft das Naturrecht erkennt, ist Werk des Schöpfergottes" [697]. Ook professor Berkouwer zegt van de natuurlijke theologie bij Rome: „Zij wil geen *autonome* theologie zijn" [698]. Maar wat moet men met het puin, dat ons nog gelaten is van het oude huis, waaronder ons weliswaar nog wat beschutting geboden word tegen allerlei kou en regen [699], wanneer ons een geheel nieuw onderdak wordt verstrekt? Hier is alle reden voor allerlei verlegenheid en maakt de primus usus legis in de richting van de overige usus pas op de plaats. De redelijkheid van de wet kan ons veel wijsmaken, maar niet het wonder van het evangelie. En burgerlijkheid is een goede zaak, maar zij kan ons niet aan het kindschap Gods helpen: het tegendeel kan zelfs heel gemakkelijk het geval zijn! En het bedwingen van ons zondaar zijn gaat niet gelijk op met de bevordering van dat kindschap. En wel gaat het ook in de natuur steeds om genade, maar deze genade wil steeds opnieuw onderkend en evenmin als de wet in het geding, uitmunten in een „stabilen Unveränderlichkeit" [700]. Het punt is dan ook niet de genade, maar het karakter, wil men het functionneren, wil men de usus er van. Het rooms-katholieke lex-aeterna begrip steekt — wij zeiden dat al eerder — al te ongecompliceerd af bij het reformatorisch triplex-usus-legis begrip [701].

Wel vinden wij ook dan uitspraken als „Hier gibt es absolute Grenzen, die die Vernunft grundsätzlich nicht zu übersteigen vermag" en „Insbesondere weiss die Vernunft nichts darüber auszusagen, inwieweit die Erfüllung der naturrechtlichen Forderungen Rechtfertigung bzw nicht Rechtfertigung (im theologischen Sinne) und damit ein Weg zum übernatürlichen Ziel bedeutet" [702], maar hiermee ontkent Fuchs niet, dat het verstand in samenwerking met de bovennatuurlijke openbaring er wèl achterkomt en er is geen sprake van, „dass die Vernunft ohne den Glauben *notwendig* das Naturrecht als Mittel der Rechtfertigung missversteht" [703]!

Wanneer Wolf (Erik) zegt: bij Luther „war die Idee eines ‚christ-

---

[697] Fuchs, a.w. 15 cf. noot 41: „So wird häufig betont. Vgl. Pius XI, Casti Connubii, AAS 22 (1930) 539; Marmy 320. Pius XI, Quadragesimo Anno, AAS 23 (1931), 191; Marmy 642". Cf. tevens a.w. 16 en 67: „Die Autonomie des Menschen ist geschenkte Autonomie" alsmede, 68 over het natuurrecht, „das gleichzeitig echt theonom und relativ autonom ist".

[698] Berkouwer, *Alg. Openb.* 47 cf. Hommes, a.w. 32 over de *relatieve* (curs. R.) autonomie der natuurlijke rede.

[699] Heckel, *Lex charitatis,* 97: „Gewiss ist das irdische Recht für die Erhaltung der Menschheit unentbehrlich und für die Predigt von Gericht und Gnade höchst wertvoll, aber zum Bau des Reiches Gottes zur Rechten trägt seine Handhabung nichts bei". Laten we nauwkeuriger zijn: wanneer het gebeurt is het zich daarvan niet bewust!

[700] Thielicke, a.w. I, 1896.

[701] Cf. 50 en zeer juist Kuitert, *De mensvormigheid Gods,* 153.

[702] Fuchs, a.w. 146 v. cf. 165: „Darum kann auch das Gesetz der Natur aus sich nicht Wegweiser zum Ziele der ewigen Gottesschau sein".

[703] Fuchs, a.w. 147.

lichen' Naturrechts überhaupt in Frage gestellt" [704], dan kan men dit uitspelen tegen een neocalvinisme, maar met meer reden tegen het rooms-katholicisme. Het is ook met het oog op Rome, dat Thielicke spreekt van een „christelijk" natuurrecht [705], iets, dat Rome zelf natuurlijk óók doet [706]. Wij verstaan hieronder nu een natuurrecht met christelijke pretenties. Jammer, dat Thielicke vervolgens tracht de natuurrechtelijke positie der reformatoren verdacht te maken door er op te wijzen, dat, wanneer men eenmaal voor het natuurrecht heeft gekozen, men altijd beter bij Rome terecht kan [707]. Wij menen, dat de reformatie mèt de bijbel terecht voor een opgebroken manier van doen heeft gekozen tegen de gesloten positie van Rome [708], waarvan de afgerondheid ons juist verdacht voorkomt [709].

Anders bij Luther en Calvijn

De Groot is het grote verschil opgevallen tussen de manier, waarop de usus civilis bij Luther en Calvijn functionneert en de wijze, waarop de andere usus legis dit doen, wanneer hij schrijft, dat in de „leer der

---

[704] Wolf (Erik), a.w. 41.

[705] Thielicke, a.w. I, 1887.

[706] Fuchs, a.w. 7. (De uitdrukking bedoelt bij Rome niet de profane functionnering te benadelen — cf. Thielicke, a.w. II, 2, 3844 over de christelijke staat bij Rome en 3847: „Damit hängt zusammen, dass Leo XIII ausdrücklich von einer ‚christlichen Staatsordnung' und ‚einem christlichen Staatswesen' sprechen kann, obwohl er gerade seinen *natürlichen* Ursprung und seine Normierung durch das Naturrecht begrunden möchte", alsmede I, 994 en II, 2, 3853 over de christelijke philosophie — maar deze juist als aanknopingspunt te bevoordelen. Fuchs, a.w. 7, spreekt, om precies te zijn, ook niet van een Chr. natuurrecht, maar van „Die christliche Naturrechts*lehre*"). Als Wolf, *Chr. Naturrecht,* 1362 zegt, dat „von christlichem N. im Sinn eines integrierenden Bestandteils von Verkündigung und Lehre (Moraltheologie)" bij de Ref. „nicht mehr gesprochen werden" kan, omdat het nergens meer fundament (1364) is, heeft hij gelijk, vooral, wanneer wij in „Moraltheologie" *theologie* serieus nemen. Wanneer Rinzema, *Huwelijk,* 27 zegt: „In de Middeleeuwen droeg het natuurrecht een uitgesproken theologisch karakter" treft hij precies het punt waarom het gaat en niet alleen voor de Middeleeuwen. Fuchs, a.w. 7 wil dan ook komen tot een „*theologischen* Aufarbeitung der Naturrechtslehre".

[707] Thielicke, a.w. I, 1858 over de R.K. kerk, die het „in imponierender Form anzubieten hat" cf. 1905. Nu wordt dit aan het adres van Brunner gezegd, maar, 1216 horen we, dat ook de Lutherse opvatting „heillos in den Widersprüchen zwischen einer sehr handfesten und ungebrochenen Schöpfungslehre und einer radikal sein wollenden Sündenlehre" blijft hangen, in welke uitspraak de triplex usus legis in het algemeen en het geluid van Bohatec, *Calvin und das Recht,* 92, *Staat und Kirche,* 25 in het bijzonder, totaal ongehonoreerd blijft. In deze trant overigens ook Diem, *Barths Kritik,* 27, als hij het heeft over de „slechtere Varianten" in het Protestantisme.

[708] Fuchs, a.w. 86: „Einem solchen, den Grundprinzipien notwendig entsprechenden Relativismus, steht die fast sprichwörtliche Geschlossenheit der *katholischen* Naturrechtslehre gegenüber. Die protestantischen Theologen sind aber weitgehend nicht geneigt, die Geschlossenheit anzuerkennen". Het laatste lijkt niet het geval: de erkenning gaat hen eerder zonder jaloezie af.

[709] Wolf, *Peregrinatio,* 199 ziet als verschil: „Die Aufhebung jeder irgendwie ‚organischen' Verbindung von lex naturae und lex Christi". Troeltsch, a.w. I, 532 zegt: „Hier hat Luther eigentümliche Wege eingeschlagen . . . Er löste . . . die Vermittelung und Vermischung auf".

verlossing de vrije wil van de mens en zijn medewerking geen rol" spelen [710]. Men kan inderdaad zeggen, dat bedoelde reformatoren zich zodoende gehouden hebben aan wat wij lezen in 1 Cor. 2 : 14: „Maar een ongeestelijk mens aanvaardt niet hetgeen van de Geest Gods is, want het is hem dwaasheid en hij kan het niet verstaan, omdat het slechts geestelijk te beoordelen is" [711].

Wanneer Barth zich verbaast over het gebrekkige verband tussen de éne en de andere usus legis bij de reformatoren [712], dan verbaast hij zich over iets, waarover men zich met meer reden verblijden kan. Terwijl het òns helemaal niet verbaast, dat wij niet méér horen [713] over de „externis mediis vel adminiculis, quibus Deus in Christi societatem nos invitat et in ea retinet" [714], het beroemde opschrift van Calvijn boven het vierde boek van zijn Institutie, waar ook de overheid onder valt. Barth verbaast zich dan met name over Luther en Calvijn, zij het natuurlijk niet, omdat hij zich geestverwant gevoelt met Melanchthon. Wanneer Wolf (Erik) zegt: „Es besteht eine Beziehung zwischen den ‚zwei Reichen', die auch dem Menschen erkennbar ist" [715], dan zegt hij dit terecht als verwijt aan het adres van deze. De anderen hebben hier meer moeite mee gehad.

Luther

Luther ziet heus wel, dat het één het ander niet missen kan [716], maar het verband wordt nergens vanzelfsprekend [717] en wanneer we horen: „wo es (de natuurwet R.) nicht naturlich ym hertzen geschrieben stunde, müst man lange gesetz leren und predigen, ehe sichs das gewissen an neme" [718], dan sluit dit het bovenstaande niet uit: het verband laat zich enkel bepréékt ontdekken. Wel is de usus politicus óók paedagogicus, maar „Evangelium facit a lege paedagogum in Christum" [719]. „Weder

[710] De Groot, a.w. 85.

[711] Søe, die vele bezwaren heeft tegen de rol van het natuurrecht bij de reformatoren, geeft a.w. 15 toe: „Hier ist also nicht die Rede von einer mehr oder weniger unvollkommenen Vorstufe, auf der die Offenbarung verbessernd weiterbauen könnte".

[712] Barth, *Rechtfertigung*, 4 v.

[713] Barth, a.w. 5.

[714] *C.R.* XXX, 744.

[715] Wolf (Erik), a.w. 42. Bij Luther daarentegen heerst: „Eine tiefe Disharmonie".

[716] *W.A.* 11, 252: „Keyns ist on das ander gnug ynn der wellt". Hoewel Arnold, a.w. 46 dit blijkt te weten, schrijft hij toch, 39 dat het één niet op het ander „bezogen" is. Het is duidelijk, dat hij dan spreekt vanuit de rooms-katholieke „organische... Verbindung" (46).

[717] *W.A.* 15, 37: „Denn das konnen wir nicht leucken, das, wie wol das Euangelion alleyn durch den heyligen geist ist komen und teglich kompt, so ists doch durch mittel der sprachen komen und hat auch dadurch zugenommen, mus auch dadurch behallten werden".

[718] *W.A.* 18, 80. Heideman's, a.w. 101 weergave van Brunner: „We believe against the reason, but not without the reason", komt dit nabij. Ten onrechte beschouwt Elert, *Ethos*, 391 dit soort gebruik van de politicus als paedagogicus enkel representatief voor Melanchthon.

[719] *W.A.* 39, I, 446 cf. Bakker, a.w. 74: „Mozes behoeft geen ‚paedagogus et exactor in infernum' te zijn, hij kan worden de ‚paedagogus in Christum', maar het

von der natürlichen noch van der vernünftigen Ordnung des Daseins aus blich ein Schluss auf den ‚göttlichen Rechtswillen' erlaubt" [720], getuigt Wolf (Erik) van Luther en geen wonder: „so hat Gott das weltlich Regiment der Vernunfft unterworffen und befohlen weil es nicht der seelen heil noch ewiges gut, sondern allein leiblich und zeitliche güter regiren sol, welche dem menschen Got unterwirfft" [721]. Men moet eens naast elkaar zetten het „erstaunliche Urteil über Aristoteles, *W.A.* 40, I, 411 ... Aristoteles, Sadducaeus vel homo civiliter bonus vocat hoc rectam rationem et bonam voluntatem, si quaerat communem utilitatem Reipublicae, tranquillitatem et honestatem, altius non assurgit Philosophus vel Legislator" [722] en: „Error est dicere: sine Aristotele non fit theologus — Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele" [723]. Zowel de éne als de andere uitspraak is buitengewoon leerrijk voor de reformatorische positie en het verband niet minder. Het is veelzeggend, dat Arnold, die Luther waarlijk wel weet te exploiteren, moet concluderen: „Wo der Reformator seinen Spott ausgiesst über das ‚dictamen naturale, rectae rationis', über das ‚lumen naturae', da geschieht es immer im Hinblick auf eine nach seiner Meinung pelagianische Gnadenlehre und im Hinblick auf Fragen des Glaubens und der Rechtfertigung" [724]. Het is hem opgevallen, dat er anders gesproken wordt over de vrije wil „im natürlichen Bereich" [725], dan daarbuiten. Hij wijst daarbij terecht op de nuance binnen „De servo arbitrio" [726]. Zonder dat hij overigens naast Luthers waardering van de vrije wil, die wij daar kunnen vinden, voldoende diens bagatellisering van dezelfde laat uitkomen, wanneer zij wil gaan functionneren binnen het proces der iustificatie. Het is immers zeer opvallend, dat dezelfde Luther, die zo natuurrechtelijk tevoorschijn kon komen, het dan heeft over „puerilia" en kan uitroepen: „Quae enim comparatio temporalium ad aeterna?" [727]. Arnold moet een reformatorische „tiefgreifende Gegensatz" — dat is iets anders dan de Rooms-Katholieke „organische Verbindung" [728] — toegeven tussen wat hij de natuurrechtelijke en de openbaringsorde noemt [729] en i.p.v. de „thomistischen Rangordnung und Bezogenheit" concludeert hij bij Luther tot een „scharfen Trennung" [730]. En als Grobmann er op wijst, dat zowel de via

---

ligt niet meer binnen het bereik van de wet, noch van de mens, die de wet kent, dat deze wet werkelijk voorbereidt op de genade".

[720] Wolf (Erik), a.w. 41.

[721] *W.A.* 51, 242.

[722] Lohse, a.w. 68.

[723] *W.A.* 1, 226. Relevant is hier wat we bij Haikola, *Studien*, 20 vinden: „Nicht dem Aristoteles, sondern den scholastischen Theologen ist es zur Last zu legen wenn Philosophie und Theologie dadurch verdorben wurden, dass man Aristoteles auch zu einer Lehrautorität in theologischen Fragen machte".

[724] Arnold, a.w. 81, 126.

[725] Arnold, a.w. 33.

[726] Arnold, a.w. 123.

[727] *W.A.* 18, 627 cf. Wingren, a.w. 20: „Es gibt keine Schrift von Luther, in der der Beruf mit solcher Kraft gepredigt wird wie in seiner Kirchenpostille. Aber gerade in dieser Schrift wird der Beruf klarer als sonstwo abgewiesen und verworfen, sobald es um die Frage der Seligkeit und Kindschaft bei Gott geht".

[728] Arnold, a.w. 46.

[729] Arnold, a.w. 128.

[730] Arnold, a.w. 35 v. Dat hij deze op Occam verhaalt komt voor zijn rekening.

antiqua van de Scholastiek als de via mystica van Biel Luther te natuurrechtelijk zijn geweest, om door hem geaccepteerd te kunnen worden, dan heeft hij gelijk, al vergeet hij: binnen de usus tertius en secundus [731]! Een mens kan van de wereld alles weten — „Ubi spiritus sanctus non est, nihil coram deo potest facere, etiamsi velit" [732], zegt Luther. En als het er op áán komt, dwz. op het heil aankomt, dan is zijn besluit: „Alle Könige und Fürsten, wenn sie der natur und der höhesten weisheit folgen, müssen Gottes feinde werden und sein wort verfolgen" [733]. Zeker, wanneer ratio en heil verstrikt raken en het ius naturae met het Goddelijk recht [734], wordt de ratio, anders een edel kleinood, „Hure" [735], tot „Rationem, bestiam toto mundo maiorem" [736], is zij „fons fontium omnium malorum" [737]. Dan mag ook de usus politicus farizees heten, niet vanwege enige huichelarij op zìch, maar tegenover de andere usus [738].

Nadat hij op de overeenkomst heeft gewezen, zegt Heckel: „den Gegensatz der beiden Reiche in seiner Wirkung auf den Menschen zieht Luther weit schärfer als Augustin und die in seinen Spuren wandelnde Scholastik" [739]. Dat heeft alles met het bovenstaande te maken, zoals ook het onderscheid, dat Thielicke maakt, als hij er aandacht voor vraagt, dat Luther inging, niet tegen het front „der natürlichen Theologie, sondern die des katholischen Synergismus" [740]. Jammer, dat Thielicke dit onderscheid weer te niet doet, door in één adem te vervolgen „Dass freilich beides im letzten Grunde eng zusammenhängt". Dit moge bij Rome het geval zijn, dat beide laat staan met elkaar (en min of meer bij Melanchthon, die op dit punt aarzeling vertoont in de richting van Rome), zoals het ook bij Barth (en min of meer bij Thielicke, die op dit punt aarzeling vertoont in de richting van Barth) het geval is, die beide laat vallen met elkaar — de reformatoren Luther en Calvijn hebben hier van een even ragfijn als duidelijk onderscheid geweten. Het is het onderscheid gegeven met de triplex usus legis. „Trawen und brauchen" zijn inderdaad twee [741].

Troeltsch, a.w. IV, 241 verklaart hetzelfde „nicht aus Occamismus, sondern aus Luthers Wesen", terwijl Arnold zelf, 101 wat minder zeker verklaart: „Der *Einfluss* (curs. R.) des occamistischen Positivismus ist jedoch nicht zu verkennen".

731 Grobmann, a.w. 21. A.w. 19, 28, 30 speelt hij op een onverantwoorde — want onnodige — wijze het middelpunt van Luthers theologie — de iustificatio impii — uit tegen diens houding tegenover de „Aussenwelt", al zegt hij het beter dan hij denkt, als hij zegt, 21: „Die Theologie des Reformators beginnt da, wo das Naturrecht sein Ende erreicht". Op de achtergrond van de triplex usus legis is dan niet meer ter zake zijn vraag, 28: „wo wäre hier noch ein Platz, an dem sich der Gedanke der humanistischen Illusion einbauen liesse?"

732 *W.A.* 11, 202.

733 *W.A.* 51, 217.

734 Heckel, a.w. 74 bij wie ook de volgende voorbeelden.

735 *W.A.* 10, II, 295.

736 *W.A.* 40, I, 362.

737 *W.A.* 40, I, 365.

738 *W.A.* 11, 252: „Wo nu welltlich regiment oder gesetz alleyn regirt, da muss eytel heuchley seyn, wens auch gleych Gottis gepott selber weren. Denn on den heyligen geyst ym hertzen, wirtt niemant recht frum, er thue wie seyne werck er mag" cf. 19, 661.

739 Heckel, a.w. 31.

740 Thielicke, a.w. I, 127.

741 *W.A.* 31, I, 114. Gogarten, *Die Verkündigung Jesu Christi*, 46 geeft dit

Calvijn

„Auch bei tiefer gehenden Fragen hat Calvin heidnische Vorstellungen gerne propädeutisch benutzt" [742] zegt Gloede, die ergens anders weer opmerkt, dat Calvijn nergens geprobeerd heeft „die Vernunftgründe, mit denen auch die Theologiearbeit zu operieren hat, zu tarnen" [743]. Toch scheidt hij duidelijk tussen deze „dieper gaande vragen" en de heilsvraag. Zij behoren toch altijd nog tot de „praktischen Fragen" [744]. „Calvin selbst spricht es mit denkbar wünschenswerter Klarheit aus, dass er beide Faktoren („die menschlichen Zeugnisse" en het geloof R.) nicht als gleichrangig, gleichgewichtig — und also komparabel — behandelt wissen will". Dit tegen Engelland, die hier spreekt van „die Versöhnung von Vernunft und Offenbarung" en van een „Komparativ, das Stufen- oder Ergänzungsverhältnis" [745]. Calvijn vervalt niet in de fout der Apologeten en maakt geen inhoudelijk gebruik van wat slechts hulpdiensten verrichten kan bij de bespreking van de heilsvraag [746].

Dat betekent niet, dat het gebruik niet inhoudelijk zou zijn, als Calvijn Gal. 3 : 24 over de wet als tuchtmeester tot Christus op beide taken der wet laat slaan [747] en de civilis preparatio op het heil toekent [748]. Maar — en dat is het springende punt — dan wordt hier geen zelfstandig áándeel geleverd. „Op zich" worden de mensen er „nec meliores . . . nec apud Deum iustiores" [749] van en het „tot Christus" uit: „De wet is dus een tuchtmeester voor ons geweest tot Christus" blijft voor het ongeloof bij Calvijn zo goed als bij Luther, in onderscheid met Melanchthon, een zuiver finale zin houden [750]. Het „evangelium facit de lege paedagogum in Christum", dat wij zoëven van Luther aanhaalden, is ook Calvijn uit het hart gegrepen. Zonder dat dit overigens nu maar meteen ook de volgorde evangelie—wet in plaats van wet—evangelie zou moeten involveren. Terecht heeft Bonhoeffer bij zijn bespreking van de usus politicus legis, zoals deze functionneert in de lutherse belijdenisgeschriften — welke functionnering veel weg heeft van die in de gereformeerde confessie — er op gewezen, dat beide volgorden zinvol zijn [751].

---

treffend weer met de zin: „Die Alternative heisst also nicht: Gott oder Welt, sondern sie heisst: Vertrauen zu Gott oder Vertrauen zur Welt" (bij Wagler, *Gogarten*, 40).

742 Gloede, a.w. 325.

743 Gloede, a.w. 141 met verwijzing naar *C.R.* XXX, 61 over de „Probationes, quatenus fert humana ratio, satis firmas suppetere ad stabiliendam scripturae fidem".

744 Gloede, a.w. 324 vv.

745 Gloede, a.w. 142 met verwijzing naar *C.R.* XXX, 69.

746 Gloede, a.w. 300: „Ergibt sich also im Formalen ein gewisses Positivum, so wird der schwere Mangel deutlich beim Inhaltlichen" (= „bei der genaueren Bestimmung").

747 *C.R.* XXX, 261: „Ad utrumque vero accomodari potest, quod alibi dicit, legem fuisse Iudaeis paedagogum ad Christum (Gal. 3, 24)".

748 Brunner, *Das Gebot*, 127: „Darum benannten die Alten diese Funktion des Gesetzes nach ihren zwei Hauptmomenten als usus politicus und als usus paedagogicus, als de „politisch"-ordnende und die „pädagogisch"-vorbereitende Funktion", zulks met verwijzing naar Gal. 3 : 24.

749 *C.R.* XXX, 260.

750 Schippers, *Het gebruik van de wet*, 254.

751 Bonhoeffer, a.w. 245. Daarom kan hij, 85—94 ook het „Vorletzte" en het „Natürliche" zo royaal waarderen, maar moet hij, 94 het tegelijkertijd „relatief"

Gloede, die, kan men wel zeggen, Calvijn op zijn natuurrechtelijke gegevens geplunderd heeft en met het oog op Rome daarbij tot een „weites Stück Gemeinsamkeit" concludeert en zegt: „Gern würde sich Calvin den Standpunkt des andern zu eigen machen", vervolgt niettemin: „wenn nicht dort eine gewisse Selbständigkeit, Eigenständigkeit sich eingeschlichen hätte, die zum Synergismus abführt" [752]. Hoe weinig het één bij Calvijn overloopt in het ander, kunnen wij weten vanuit de reeds meerdere malen genoemde typering van Bohatec, dat het natuurrecht er bij hem is, niet zozeer òndanks, maar eerder dank zij de erfzonde [753]. M.a.w. wat de mens vóór heeft in de ene usus, kan hij tégen hebben in de andere en zijn conformitas aan Gods wil [754] behoeft inderdaad niet te duiden op werkelijke gehoorzaamheid. Wil men op de gegevens van de primus usus legis verder voortbouwen in de richting van een heilsleer en een theologia naturalis in de synergistische zin van het woord, dan komen we juist met deze gegevens terecht in de afgoderij [755].

Zoals we gezien hebben, kan Calvijn de gegevens van de usus civilis royaal honoreren. Maar, hoe „opvallend" het ook is, dat Calvijn „met bijzondere nadruk van de gaven spreekt, zonder dat hij ... de corrumperende invloed van het afgekeerde hart ter sprake brengt", deze corruptie komt „zeer sterk naar voren, als het gaat over het Rijk Gods en het geestelijk inzicht" [756], oordeelt professor Berkouwer, nadat hij er op gewezen heeft, dat, wanneer de humaniteit van „geen waarde" heet, dit betekent „voor het hemelse gericht" van geen waarde [757]. De genade in de usus civilis is er een „non quae ... purget, sed intus cohibeat" [758]. Wanneer het zo is, dat de mens „sub elementis huius mundi tanta veritatis comprehendae energia illi conceditur", toch „simul addendum est, totam istam, et intelligendi vim, et intelligentiam quae inde consequitur, rem esse fluxam et evanidam coram Deo, ubi non subest solidum veritatis fundamentum" [759].

Het is interessant, dat Budé, die de natuurlijke theologie minder durft te honoreren dan Calvijn in het algemeen doet [760] — iets, dat hij met Erasmus gemeen heeft [761] — evenals deze buiten de usus politicus veel verder durft te gaan, voor wat de wilsvrijheid betreft, dan Calvijn. Hij

---

waarderen. Ten onrechte zegt Diem, *Zwei Reichen*, 11: „Es hilft dann hinterher nichts mehr, wenn man auch sagt: ‚Es ist aber gleichwohl dies auch wahr, dass das Gesetz mit seiner Lehre durchs Evangelium illustriert und erklärt wird'" (zulks met verwijzing naar *S.D.* V, 18 (*B.E.K.* 957)). Hem zit kennelijk méér hoog dan de primeur van het evangelie in de verkondiging: de wet gaat bij hem überhaupt op in het evangelie (19).

[752] Gloede, a.w. 4 cf. a.w. 326.
[753] Bohatec, *Calvin und das Recht*, 92; *Staat und Kirche*, 25.
[754] Berkouwer, *Beeld Gods*, 192.
[755] *C.R.* XXX, 36 cf. W.A. 56, 176; 57, 16 cf. Haikola, a.w. 50.
[756] Berkouwer, a.w. 162 met verwijzing naar *Inst.* II, II, 18.
[757] Berkouwer, a.w. 159.
[758] *C.R.* XXX, 211.
[759] *C.R.* XXX, 199.
[760] Bohatec, *Calvin und das Recht*, 48.
[761] Bohatec, *Budé*, 71.

windt zich daarover — zoals ook over de strijd tussen Luther en Erasmus — minder op [762].

De Confessie

Bij de confessie signaleren wij hetzelfde. De Augustana geeft toe, „dass der Mensch etlichermass ein freien Wille hat, äusserlich ehrbar zu leben und zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift" — de Solida Declaratio laat 1 Cor. 2 : 14 dan ook op aanvaarding van het evangelie slaan [763] — maar „ohn Gnad, Hilfe und Wirkung des heiligen Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden" [764] en in de Apologie lezen we: „Adversarii intuentur praecepta secundae tabulae, quae iustitiam civilem continent, quam intelligit ratio. Hac contenti putant se legi Dei satisfacere. Interim primam tabulam non vident, quae praecipit, ut diligamus Deum" [765]. Men kan er over twisten, in hoeverre de aanduiding „eerste tafel" nauwkeurig is ter omschrijving van het verschil — in de confessie staat of valt dit dan ook niet met de eerste tafel, maar ìn de eerste tafel met het eerste gebod [766] en in het eerste gebod weer met het gelovig-, en niet met het natuurrechtelijk gebruik ervan, dat er immers ook is [767]. Het eerste gebod stempelt [768] de hele wet, hetzij in gelovige- hetzij in natuurrechtelijke zin. Hier ligt de ware scheiding: niet in eerste of tweede tafel, eerste gebod en andere geboden, zelfs niet direct in het coram Deo of coram hominibus, maar in het èchte coram Deo (de héle wet als provocatie tot Godsvertrouwen en dankbaarheid) et hominibus en het coram Deo et hominibus, dat de mens terugvoert tot zichzelf — maar de bedoeling is duidelijk. Wat de wet eigenlijk vraagt, is iets, dat „supra rationem posita" is [769]. In de Schmalkaldische artikelen functionneert de usus civilis provocerend tot de zonde van huichelarij op het terrein der andere usus legis [770]. Uit dit alles blijkt wel, hoe weinig de triplex usus legis, zoals we deze in de Formula Concordia aantreffen, van doen heeft met een „*Vorordnung* des Gesetzes vor dem Evangelium", beter: met „*Stufen*" op de heilsweg, zoals Diem suggereert [771]. Ook al mag de politicus paedagogicus heten, omdat hij

---

[762] Bohatec, a.w. 96.
[763] *S.D.* II (*B.E.K.* 875).
[764] *C.A.* XVIII (*B.E.K.* 73).
[765] *Ap.* IV (*B.E.K.* 166).
[766] *Ap.* II (*B.E.K.* 150) maakt duidelijk, dat het in de eerste tafel gaat om wat. „das erste Gebot hält". Wie eerste tafel zegt, zegt eerste gebod of, *Ap.* XXVII (*B.E.K* 385) „die höheste theologia".
[767] *Ap.* XXVII (*B.E.K.* 385) zegt, dat alle andere geboden als „aus dem Brunnen" putten uit het eerste, als uit „Täupt und Quellborn" (*Gr. Kat.*, Beschluss (*B.E.K.* 644)). Als het hart híeraan hangt, volgt de rest vanzelf (a.w. 1. Gebot (*B.E.K.* 572)). Het eerste gebod gaat „sein glanz geben in die andern alle" (a.w. Beschluss (*B.E.K.* 643)). Het eerste gebod staat voor de ganse wet, *Ap.* XII (B.E.K. 258): „Gottes Gesetz oder das erste Gebot".
[768] *Gr. Kat.* 3 Artikel (*B.E.K.* 661) over de heidenen, die wel „einen wahrhaftigen Gott gläuben und anbeten", maar geen idee hebben „was er gegen ihn gesinnet ist".
[769] *Ap.* IV (*B.E.K.* 160).
[770] *A.S.* Vom Gesetze (*B.E.K.* 436).
[771] Diem, a.w. 11, met verwijzing naar *F.C.* VI cf. *Barths Kritik,* 13.

tuchtmeester is tot Christus, dit laatste is steeds uiterlijk bedoeld [772]. De mens in de confessie „ist also nicht lapis und truncus überhaupt", maar „zur Widerherstellung des Gottesverhältnis so unfähig, wie ein lapis und truncus" [773]. De defintie van synergisme is dan ook: „dass der Mensch nicht allerdings in geistlichen Sachen zum Guten erstorben, sondern übel verwundet und halbtot" is [774]. En achter elkaar kunnen we Aristoteles horen aanvallen [775] en prijzen [776].

Nadat de Gallicana gewaagd heeft van „Quelque discrétion du bien et du mal", horen we, dat „ce qu'il a de clairté, se convertit en tenèbres, quand il est question de cercher Dieu; tellement qu'il n'en peut nullement approcher par son intelligence et raison" [777]. Professor Berkouwer heeft op het naast elkaar gewezen van art. II en art. XIV van de Ned. Geloofsbel. [778]. Men lette mèt hem ook op het begin van de Canones III, IV-IV èn het eind [779], alsmede op de verwerping der dwalingen van hen, „Qui docent, *Hominem corruptum et animalem gratia communi, quae ipsis est lumen naturae, sive donis post lapsum relictis, tam recte uti posse, ut bono isto usu majorem gratiam, puta Evangelicam, sive salutarem, et salutem ipsam gradatim obtinere possit*" [780]. Het is duidelijk, dat in het bovenstaande voorbeeld zelfs angst voor een te natuurlijk verstaan van de gratia communis een rol speelt. Zulks in onderscheid met Canones III, IV-IV, waar het lumen naturae gehonoreerd wordt met zoveel woorden en merkwaardigerwijs toch ook in onderscheid met bovengenoemd voorbeeld uit de verwerping der dwalingen, omdat er geen verschil gemaakt wordt tussen de gratia communis en de „dona post lapsum relicta", welke zakelijk gelijk staan met het lumen naturae en in II, IV—IV met zoveel woorden daarmee op één lijn worden gezet [781]. Dit alles is lang zo gebleven in de orthodoxie [782].

Actualiteit

Intussen zouden wij bijna vergeten, dat het gevaar, waartegen de twee rijkenleer zich oorspronkelijk verzette, niet zozeer de over-

---

772 Haikola, a.w. 28. Dwz. men komt er in eigen macht niet mee „coram Deo".
773 Brunstäd, a.w. 69 cf. *Ap.* XIX (*B.E.K.* 312), *S.D.* II (*B.E.K.* 873, 876, 903).
774 *S.D.* II (*B.E.K.* 903).
775 *Ap.* IV (*B.E.K.* 162): tegen iemand, „welcher Christi und das Evangelium nicht gedacht und Aristoteles Ethicorum predigt".
776 *Ap.* IV (*B.E.K.* 164): „Quamquam autem huic iustitiae rationis libenter tribuimus suas laudes; nullum enim maius bonum habet haec natura corrupta, et recte inquit Aristoteles".
777 *Gall.* IX (Müller, a.w. 224).
778 Berkouwer, *Alg. Openb.* 126.
779 Müller, a.w. 852: „Sed tantum abest, ut hoc naturae lumine ad salutarem Dei cognitionem pervenire".
780 Müller, a.w. 855.
781 Ridderbos (S. J.), a.w. 309, in verband met Schilder, die het geluid uit noot 780 natuurlijk ook is opgevallen, besteedt er terecht niet al te veel aandacht aan en zegt: „De scheidslijn tusschen Gereformeerd en Remonstrantsch loopt niet langs de vraag of het natuurlijk licht wel als gemeene gratie beschouwd mag worden, maar langs het gansch andere probleem, of deze gemeene gratie tot de zaligheid kan leiden".
782 Weber, *Reformation* II, 18: „Man wird es den Alten nicht abstreiten können,

schrijding gold van de grens der overige usus door de politicus, maar omgekeerd, van deze door de overige [783]. De legitimiteit van de usus politicus liep gevaar met andere woorden.

Wij zouden niet durven zeggen, dat dit gevaar momenteel bezworen zou zijn of niet meer actueel genoemd kan worden. Wij zouden niet durven zeggen, dat de historische aanleiding van de twee rijken leer — de verkerkelijking van de wereld en de christologisering van de theologie — ons niet van allerlei te bieden heeft, dat volop les voor het heden mag heten. Wij willen dit in een volgend hoofdstuk nagaan. Waarbij wij de veranderde omstandigheden voldoende hopen te honoreren.

dass der Abstand, die Einzigkeit der ‚Offenbarungstheologie' noch nicht ernsthalt bedroht ist".

[783] Törnvall, *Regimentenlehre*, 410.

IV

ACTUALITEIT

Dit alles nog actueel?

Wij eindigden het vorig hoofdstuk met een verwijzing naar de veranderde omstandigheden. Wij zouden deze graag gehonoreerd willen zien. Betekent dit, dat het door ons tot nu toe gevondene nu niet meer aan de orde is?

Zo ongeveer Diem, als hij in zijn boek over Luther en de twee rijken tot de conclusie komt: „Diese Lehre ist a) ‚in ihrer Anwendung auf die Reformationszeit' schriftgemäss, weil sich in der damaligen ‚Christenheit' das Herrsein Christi über beide Reiche in der Verkündigung des ganzen Christus der Schrift in dem einen Wort der Verkündigung zugleich in Gesetz und Evangelium predigen liess; b) ‚in ihrer Anwendung auf die politische Situation des 20. Jahrhunderts' nicht schriftgemäss, weil diese Predigt nach der Auflösung jener ‚Christenheit' sachlich unmöglich wird und darum auch praktisch nicht mehr geübt wurde" [1]. Ook Törnvall, van wiens verdediging van een twee rijken leer bij Luther wij dankbaar gebruik gemaakt hebben, concludeert: Voor Luther „muss jederzeit ein Gebrauch der Staatsmacht ohne Glauben ein Missbrauch sein" [2]. En Thielicke leert niet anders, als hij zegt: „alle Thesen Luthers über die Welt werden in dem Augenblick, wo man das ihnen zugeordnete Vorzeichen des Glaubens nicht mehr sieht, zu einer Programmschrift des autonomen Menschen" [3]. Het is duidelijk, dat hij dit laatste in ongunstige zin verstaat [4].

Antwoord aan Diem

Diem ziet de prediking van de politicus usus legis alleen geschieden

---

[1] Diem, *Zwei Reiche,* 40 cf. a.w. 28: „Das Versagen der politischen Predigt des Luthertums ist darauf zurückzuführen, dass die Predigt Luthers in den zwei Reichen unverändert beibehalten wurde, obwohl Luthers Voraussetzungen dafür in den Begriff der ‚Christenheit' nicht mehr vorhanden waren" cf. van dezelfde *Barths Kritik,* 36.

[2] Törnvall, *Regimentenlehre,* 416.

[3] Thielicke, a.w. II, 1, 1320.

[4] Thielicke, a.w. II, 1, 1320: „Der Theismus Luthers und der Pantheismus einer achristlichen Weltfrömmigkeit haben viele Sätze gemeinsam. Aber die Gemeinsamkeit ihres Wortlautes wird zu einer Gemeinsamkeit des Sinngehaltes nur dann, wenn das jeweilige Vorzeichen übersehen wird".

vanuit de andere usus. Hij kent blijkbaar maar één prediking: die van de bijzondere openbaring, niet van een algemene openbaring, die van het evangelie, niet die van de wet [5], die van de preekstoel, niet die van het stadhuis, de katheder, de pen en het geweer. Men kan het ook anders zeggen: hij wil te veel gepreekt hebben [6]. En voorzover hij toch van méér wil weten [7] — en hij moet dat wel doen, als hij met de Schrift rekening wil houden — doet hij het, anders dan in Rom. 1 en 2, slechts in inexcusatieve, nimmer in incitatieve zin [8]. Hij heeft met Barth het ontisch element in de openbaring te noëtisch gegarandeerd willen zien [9] en zodoende Luthers theologie te veel „gekerstend" [10].

Op deze wijze begaat hij een vergissing, die merkwaardigerwijs wat gemeen heeft met de rooms-katholieke visie op de zaak. In beide gevallen immers wordt de primus usus legis op een onverantwoorde wijze gemengd met de andere. Zoals Rome probeert deze laatste vanuit de politicus op een illegitieme wijze te steunen, zo wil een overdreven sterk christologisch getinte theologie de politicus in naam van hen afvallen of bedreigen. Maar, zoals de primus usus legis niet op kosten van de corruptio totalis — dit aan het adres van Rome — behoeft te worden verdedigd, zo behoeft de laatste ook weer niet op kosten van de eerste gehandhaafd. Dit aan het adres van Diem c.s.

De usus civilis staat of valt niet met de beide andere usus — evenmin als natuurlijk het omgekeerde het geval is. Men wil dan ten onrechte een christologische fundering van de theologie, in dit geval van de wet Gods [11]. Wij luisteren naar wat Diem zegt: „Und wenn auch auf dem Weg über die Forderung der iustitia civilis und den primus usus

---

[5] Törnvall, *Regiment*, 57: „auch das Gesetz kann eine Heiligkeit schenken (sanctitas generalis oder legalis)" met verwijzing naar *W.A.* 40, I, 59 en II, 240.

[6] Lau, *Luthers Lehre*, 19 merkt op, dat Diem het element van de prediking in de twee rijken leer overschat (hij citeert niet helemaal nauwkeurig — cf. Heintze, a.w. 151 — hoewel dit zakelijk — cf. Diem, *Barths Kritik*, 28 — weinig uitmaakt).

[7] Diem, *Zwei Reiche*, 24 v.: „Dass es ethisch allgemein anerkannte Normen gibt, ist ebenso wenig zu bestreiten, wie dass es eine ‚natürliche Gotteserkenntnis' gibt. Es ist auf beiden Gebieten nicht wohlgetan, wenn man der menschlichen Vernunft verbietet, sich zu betätigen".

[8] Diem, a.w. 25 ziet „Röm. 1—3 lediglich dazu, den Menschen durch das Gesetz ‚unentschuldigbar' zu machen".

[9] Wingren, *Evangelium und Gesetz*, 310—322. Ook Prenter, *Barths Offenbarungspositivismus*, 37 spreekt van een „Überordnung des Erkennens über das Sein" alsmede, 40 van een „kognitive Deutung der ganzen Offenbarungsgeschichte".

[10] Haikola, a.w. 26: „K. Barths Kritik an Luther und dem Luthertum (Eine Schweizer Stimme, S. 113, 122, 328) . . . trifft nicht. Das ältere Luthertum dachte sich Schöpfung, Gesetz und Staat keineswegs freistehend von der Offenbarung durch das Evangelium und von Gott, wie B. annimmt", vergeet de nuance evangelie-God. Het „vrij" van het eerste, waarin Barth (gedeeltelijk) zeker gelijk heeft, behoeft nog niet te betekenen de emancipatie van de tweede. Daarin vergist Barth zich — zoals ook Haikola.

[11] Barth, *Rechtfertigung*, 6 klaagt over een gebrek aan „christologischen Begründung" in de reformatie, wat het politieke betreft. Ellul, a.w. 52 zegt: „le droit est tout entier christocentrique". Hiertegenover cf. Berkouwer, *Voorzienigheid*, 133 vv., alsmede Wagler, a.w. 96, wanneer hij Gogartens standpunt weergeeft met de woorden: „dass mit dem Heilsgeschehen zwar die menschlichen Existentialien zu ihrer

legis dieses Gesetz und der Gott, der im Amt der Obrigkeit hinter ihm steht, auf die Erfüllung des Gesetzes durch Christus hinweist, so bleibt es dabei im weltlichen Bereich auf jeden Fall bei der Predigt des Gesetzes, die nur nachträglich diese Welt mit Christus und seinem Evangelium konfrontiert, aber nicht von vornherein das weltliche Reich christologisch zu *begründen* (curs. R.) imstande ist" [12]. Inderdaad. En wordt deze christocratie óók geen ecclesiocratie [13]?

Continuïteit en discontinuïteit

Natuurlijk is er nogal wat gebeurd sinds de dagen van de reformatie. Om maar één ding te noemen: hoezeer is het begrip „overheid" niet het begrip „staat" geworden [14]! Dit in het bijzonder. En in het algemeen zullen wij ons dienen te hoeden voor een Luther-renaissance, die „soweit sie eigene theologische Arbeit ersetzen (d.h. jenen Übertragungsvorgang ausfallen lassen) will, typische Romantik, aus Impotenz geboren" is [15].

Toch kan Thielicke, die bovengenoemde vraag kent [16], niet laten er op te wijzen, „dass wir die Diskontinuität zwischen dem Einst und dem Heute nicht dramatisieren, dass wir also gewisse Momente der Konstanz nicht übersehen sollten" [17]. „Man wird Luthers oft zitierte und kritisch vermerkte Betonung der obrigkeitlichen Autorität samt dem ihr entsprechenden Untertanengehorsam sicher nicht genügend erklärt haben, wenn man sie nur auf die Zeitgenössische Staatsstruktur zurückführt, die ihr umgab (Kaiser, Fürsten, Landesherrliches Kirchenregiment usw.). Vielmehr haben diese Thesen Luthers auch original theologische Gründe" [18]. De „theologische Gedanke der Staat sei ein

---

Bestimmung gelangen können, dass sie durch dasselbe erfüllt, niemals aber erst für den Menschen geschaffen werden können".

[12] Diem, a.w. 36 v.

[13] Wingren, a.w. 316: „Den Anspruch eine solche Alleinherrschaft im Bereich des politischen *Wissens* zu besitzen hat nicht einmal die römische Kirche erhoben", alsmede Schippers, *De bronnen,* 23: „Mijn bezwaar tegen Barth is niet, dat hij Jezus Christus erkend wil zien als de Koning der Koningen en de Heer der Heren, maar dat hij Christus in de wereld alleen ziet werken via de kerk". Een en ander ligt bij Bonhoeffer, a.w. 252, 257 v duidelijk uiteen. Wel kan ook hij, 255, 265 spreken van een christologische *fundering* van het levensbestel zonder méér.

[14] Koopmans, a.w. 186: „Wat wij tegenwoordig staat noemen, bestond in die tijd (bedoeld is de tijd van de opstelling van de Ned. Geloofsbel. R.) in ieder geval nog niet in die zin" cf. de Quervain, a.w. 234. Van Ruler, *Droom en gestalte,* 178 v., Törnvall, a.w. 415, Meinhold, a.w. 69. Bonhoeffer, a.w. 259 distantiëert zich in naam van het N.T., evenals trouwens Koopmans, a.w. 186 v.

[15] Wingren, *Die Methodenfrage der Theologie,* Göttingen, 1957, 84 bij Thielicke, a.w. II, 2, 22 cf. 2561—2564.

[16] Thielicke, a.w. II, 2, 21: „Ist der Begriff ‚Obrigkeit' im Rahmen des westlich demokratischen Staatsverständnisses nicht ein antiquierter Begriff, ein Fremdkörper also, der sich einfach dem modernen Denken nicht einfügt und den nur eben die Theologen gebrauchen"? Zie eveneens, 2, 2202, 2515, 2522.

[17] Thielicke, a.w. II, 2, 57 cf. Berggrav, a.w. 369, die welvaartsstaattrekken reeds bij Luther aanwezig ziet.

[18] Thielicke, a. w. II, 2, 4216.

Verordnung Gottes . . . bezieht sich keineswegs nur auf einen Obrigkeitsstaat im Sinne des römischen Imperiums oder des mittelalterlichen Feudalstaates, sondern er ist auch nahtlos auf die modernen Demokratien zu übertragen — eben weil er sich auf die Staatlichkeit als solche bezieht. Man darf hier das zeitgenössische Illustrationsmittel, das Paulus und Luther in Gestalt ihres konkreten Staates zur Verfügung stand nicht mit der Sache selbst verwechseln" [19]. De moderne Staat behoeft het overheidskarakter niet per se te ontberen [20], terwijl het, omgekeerd, zowel vroeger als nu, gaat om „die Delegierung des Staatgeschäfts an die menschliche Vernunft" [21]. Natuurlijk: „der totale Staat entzieht sich dieser Einordnung". Maar deze is dan ook geen gewone staat meer, maar „Pseudokirche" [22].

En wanneer Koopmans opmerkt: „Het is bijbels en Christelijk om niet van de staat maar van de overheid te spreken. Daarvoor kunnen wij bidden, wat we voor een abstractie niet kunnen. Men zal hiertegen wellicht aanvoeren, dat aldus de feitelijke ontwikkeling der dingen wordt miskend of zelfs ontkend. Wij hebben nu eenmaal tegenwoordig meer met staat dan met overheid te maken. Worden wij niet irreëel, wanneer wij doen alsof deze verschuiving in feite niet heeft plaats gehad? Ik zou daarop willen antwoorden met een verwijzing naar het Nieuwe Testament. Dat is ook irreëel . . ." [23], dan is dit antwoord zeker niet met het oog op de duitse staat uit de dertiger — met het oog waarop Koopmans schreef — en veertiger jaren, maar zeker wèl in het algemeen, nèt iets te stichtelijk om helemaal waar te zijn. Behalve, dat het ons toch ook ondankbaar in de oren klinkt, die mochten meemaken, hoe in diezelfde veertiger jaren de duitse staatsmacht gedemythologiseerd werd door een, God zij dank, sterkere dito.

Het corpus christianum

Afgezien van dit alles mag men niet vergeten, dat welke evidente overgangen er ook plaats gegrepen mogen hebben na Luther, één voor ons onderwerp zeer beslissende overgang al plaatsgevonden hàd: die van het corpus christianum der middeleeuwen naar dat van Luther — terwijl het de moeite loont om na te gaan in hoeverre men ook van dit laatste nog spreken kan. Of men nu gelooft met Lilje, dat het corpus christianum al eerder in tweeën gevallen was of met professor van den

---

[19] Thielicke, a.w. II, 2, 96 cf. 2521.
[20] Thielicke, a.w. II, 2, 2521.
[21] Thielicke, a.w. II, 2, 116.
[22] Thielicke, a.w. II, 2, 132 cf. II, 1, 2032 en Berggrav, a.w. 42.
[23] Koopmans, a.w. 187. Hoe weinig de overheidsgedachte op zìch de staat kan redden blijkt uit wat wij horen bij Seeberg (E), a.w. 195: „Bei alledem muss man bedenken, dass Luther den Staat nicht kennt als Form gewordenes Volk oder als gestaltete Nation, sondern als Organisation oder Obrigkeit; *ähnlich wie der Staatsgedanke heute im Nationalsozialismus wieder gefasst wird*" (curs. R.).

Berg, dat het in de vorm van één christelijke samenleving nog bleef voortbestaan, ook de eerste piekert er niet over — anders dan Berggrav[24] — de breuk los te zien van Luthers aandeel[25] en ook de tweede niet haar te lijmen. Het „breken van het middeleeuwse *corpus christianum* in de tijd van de reformatie" is ook voor hem géén punt van discussie[26]. Welk een reductie het begrip bij Luther ontvangen heeft, blijkt wel uit het feit, dat deze er practisch het corpus Christi, dwz. de kerk mee bedoelt.

Holl toont aan, dat „Ein heubt ist und ein corper hat er" in *W.A.* 6, 418 — cf. 410 — over het corpus mysticum handelt[27]. Zeker bij Luther is het „corpus christianum" = de kerk[28] en „Christenheit" = „Kirchenvolk"[29]. Daarom heet het duitse volk ook niet „christenvolk" in de oorlog tegen de Turken, aldus Holl[30]. Elert verstaat onder de term „respublica christiana"[31] iets van een „staatlich-kirchlichen Einheitsverständnis"[32] en het zelfde geldt voor „corpus christianum"[33], zakelijk tenminste, althans — en dit is belangrijk! — „für die Literatur ausser Luther"[34], een uitspraak, die de conclusies van Holl nabij komt. Hij acht Luther al vóór 1517 „der Gefahr augustinisch-klerikaler Beurteilung des Staates entronnen . . . Ja, es werden jetzt den staatlichen Gewalten auch positive Rechte und Pflichten zugewiesen, die nach mittelalterlich-kirchlicher Auffassung in das Gebiet der spiritualia gehörten"[35]. „Gerade ja das wesentliche Moment der Idee vom unum corpus christianum, dass dieses nämlich ein universaler Staatsverband als Christliches imperium mundi sei, ist von ihm aus dem ganzen Gedankengefüge ausgebrochen. Mehr als dieses war es ja praktisch ohnehin nicht mehr". Ook de redenering, dat Luther „doch wenigstens das deutsche Reich als corpus christianum gedacht habe" is hem „unhaltbar". Hij verwijst daarbij naar de twee rijken redenering uit de strijd tegen de Turken. Deze betekent niet alleen „die endgültige Absage an die Kreuzzugsidee sondern auch die Widerlegung der Vorstellung von einem auf das deutsche Reich reduzierten corpus christianum . . . Hat Luther in der Schrift an den Adel und später staatliche Mächte auch für die Sache der ‚Christenheit' beansprucht — niemals gegen die Türken, sondern immer nur für intern kirchliche Angelegenheiten — so beweist das nur, dass ihm die Christenheit ein universales, aber nicht, dass sie ein

---

24 Berggrav, a.w. 72 horen we niet alleen zeggen: de „Separation war nicht etwas, was die Reformation zustande brachte", maar ook: „Die Reformation schuf nichts auf diesem Gebiet. Sie richtete sich nur in dem ein, was sie vorfand", ook al ligt hier duidelijk níet het accent op „niets".
25 Lilje, a.w. 80 v.
26 V. d. Berg, a.w. 13 v., cf. Mönnich, a.w. 155.
27 Holl, a.w. 340.
28 Holl, a.w. 341 cf. Diem (Harald), a.w. 16.
29 Holl, a.w. 342.
30 Holl, a.w. 344.
31 Elert, *Melanchthon*, 102.
32 Elert, a.w. 103.
33 Elert, a.w. 104.
34 Elert, a.w. 115.
35 Elert, *Morph.* II, 46.

staatliches oder statenähnliches Gebilde oder gar mit bestimmten Staaten dem Unfange nach zur Deckung zu bringen ist ... Dass sich Luther des vollkommenen Bruches mit der mittelalterlichen Vorstellung bewusst ist, erhellt am besten aus der Forderung, der Kaiser selbst müsse in diesen Dingen umlernen (30, II, 134, 19)". Zo wordt „die Reichsgewalt für rein staatliche Aufgaben frei gemacht" [36]. Ook Heckel merkt op: „Der ‚christliche Körper' oder die ‚Christenheit' sind nach ihrer kultischen Aufgabe und Organisation betrachtet, nicht anders als die ‚Kirche in der Welt'" [37]. Torrance oordeelt: „Far from providing any real *tertium comparationis*, the notion of *Christenheit* tends to move in the direction of an *ecclesiola*" [38]. Bonhoeffer's woorden: „Das corpus christianum löst sich in seine echten Bestandteile auf: das corpus Christi und die Welt" [39] schijnen voor tweeërlei uitleg vatbaar. Maar Koehler, die het heeft over „nur eine Verteilung auf beibehaltenem Ganzen. Und dieses Ganze nannte Luther mit dem Mittelalter den christlichen Körper (corpus Christianum)" [40] en Troeltsch, als hij zegt, dat de reformatorische ethiek „die Verschmelzung von Kirche und Welt zu einer ungeschiedenen Einheit fortsetzt und nur das Verhältnis der in dieser Einheit gebundenen Elemente neu ordnet" [41] spreken andere taal, welke helaas onvoldoende wordt geadstrueerd. Voor de belijdenisgeschriften tenslotte vertaalt Schlink „Christenheit" eveneens met „Kirche" [42].

Christenheid als kerk — zoiets kan men ook bij Calvijn vinden [43], al ligt er een niet onbelangrijke nuance tussen Calvijn en Melanchthon enerzijds en Luther anderzijds voor wat de blijvende rol van de overheidsbescherming betreft, 'n typisch corpus christianum rudiment, dat binnen het calvinisme een confessionele traditie gekregen heeft, waarbij opgemerkt dient te worden, dat voorzover het de Gereformeerde kerken van Nederland betreft, deze traditie op de Synode van 1905 mèt de correctie op Art. 36 van de Ned. Geloofsbel. is gecorrigeerd.

Wij spreken expres over een — hoe belangrijk ook — *nuance*verschil. Immers, ook Luther is overheidsbescherming van het christendom niet vreemd geweest en hij heeft zich, zoals wij reeds zagen, over overheidsbestraffing van ketterij na zijn ervaring met de Schwärmer scherper uitgelaten dan daarvoor, al zagen wij eveneens, dat het motief méde was: onmaatschappelijkheid en anarchie [44]. Ook bij hem — deze verstrenge-

---

[36] Elert, a.w. 329 v.
[37] Heckel, a.w. 171 v.
[38] Torrance, *Kingdom*, 33.
[39] Bonhoeffer, a.w. 35.
[40] Koehler, *Dogmengesch.* II, 65.
[41] Troeltsch, a.w. I, 485 cf. 519, 523.
[42] Schlink, *Luth. Bekenntnisschr.* 317.
[43] Bohatec, *Staat und Kirche*, 630 ziet bij Calvijn de „chrestienté" identiek „mit der église chrestienne". Hij verwijst daartoe naar o.a. *C.R.* LI, 672, waar de „ordre et police de chrestienté" inderdaad over de kerk handelt. V. d. Berg, a.w. 26 acht Bohatecs ontkenning van een corpus christianum in de gedachte van Calvijn alleen in „formele zin" terecht. Toch lijkt er méér aan de hand, als wij hem ook, 13 horen spreken van „het breken van het middeleeuwse *corpus christianum* in de tijd van de Reformatie".
[44] Cf. 84 v.

ling — een middeleeuws restant, dat op meer seculaire tijden zou moeten wachten om geheel te kunnen verdwijnen [45]. Of liever gezegd *bijna* geheel, omdat nog altijd in het begrip christelijke beschaving kerk en wereld elkaar tot in de verdediging ervan tot op heden geheimzinnig ontmoeten, iets, waarover beide niet al te rouwig zijn, mits er dat geheimzinnige in de betrekkingen blijft. Hoe het ook zij, niet alleen Melanchthon, ook Luther „did not give an outright answer about defending the gospel by force" [46].

En terwijl Melanchthon in de dertiger jaren — als hij volgens Elert, het middeleeuws corpus christianum beëindigd en de respublica christiana door de societas humana vervangen ziet [47] — nl. in de Apologie — de keizer er nog aan kan herinneren, dat tot zijn officium behoort „sanam doctrinam conservare et propagare ad prosteros, et defendere recta docentes" [48], zodat we met Elert [49] en Hübner [50] van theocratie kunnen spreken — die continuering van een typisch O.T.-ische situatie [51] — moet het de laatste toch van het hart: „Melanchthon sträubt sich bis an sein Lebensende gegen die falsche Vermischung von Kirche und Welt" [52].

En niet alleen Melanchthon kent de gedachte van de vorsten als „Nährväter der Kirche" [53], ook Calvijn [54]. Ook hij ziet het ambt van de overheid zich uitstrekken „ad utramque legis tabulam" [55], zó, dat hij theocraat mag heten, méér dan Luther [56]. Maar voor dezelfde zegt Torrance, die het verschil Luther-Calvijn heus wel onderkent [57]: „it is only *per accidens* that arms can defend the Regnum Christi" [58], een gedachte, die blijkbaar toch niet enkel Luthers is!

Dat Calvijn voorts, in tegenstelling met Luther, „kerstende, wat er maar te kerstenen viel" en de verhouding tussen de rijken bij hem anders ligt — activistischer misschien, maar ook vruchtbaarder — dan bij Luther, ook dàt is een niet onbelangrijk verschil, al plaatst het Calvijn en „zijn" corpus christianum droom niet minder bìnnen een onvervalste twee rijken leer.

Duidelijk is al met al, dat, wanneer men ons wil suggereren, dat in onze visie op de usus civilis legis, de lex naturalis, de twee rijken leer,

---

45 Løgstrup, a.w. 110.
46 Manschrek, a.w. 215.
47 Elert, *Melanchthon*, 112 cf. 115, *Morph.* II, 307, 314.
48 *Ap.* XXI (*B.E.K.* 328).
49 Elert, *Morph.* II, 292.
50 Hübner, a.w. 109 v. cf. 76, 83 en de verwijzing naar *C.R.* III, 249: „vult Deus politias existere propter Ecclesiam".
51 Hübner, a.w. 7 v.
52 Hübner, a.w. 79.
53 Trilhaas, a.w. 390, met verwijzing naar *C.R.* III, 472, XXI, 339.
54 *C.R.* XXX, 1096.
55 *C.R.* XXX, 1099.
56 Mönnich, a.w. 160: „Men kan het Calvinisme in dit opzicht de kampioen van de theocratie noemen" cf. Berkhof, *Kerk en keizer*, 109.
57 Torrance, a.w. 155.
58 Torrance, a.w. 158, met verwijzing naar *C.R.* LXXV, 403 v., Calvijns commentaar op Joh. 18 : 36.

alles mèt het corpus christianum veranderd dient te worden sinds de dagen van de reformatie, men vergeet, dat ìn deze dagen het corpus christianum al een beslissende verandering ondergaan hàd. Zelfs zó, dat het daarvóór een hele puzzle is van twee rijken te spreken [59], terwijl het nadien een even grote puzzle wordt om het te laten [60]. Het corpus christianum denken, zoals Luther het niet meer wilde kennen, vertegenwoordigde een twee zwaarden leer, waarbij beide zwaarden in dienst staan van de ecclesiologie [61]. De ontkerkelijking van deze gedachte betekende zeker bij Luther méér dan ontkerkelijking, nl. de nodige ontsacralisering, profanering en secularisering der levensgebieden [62].

---

[59] Thielicke, die in de inleiding op zijn ethiek, a.w. I, VIII, zegt naar een verantwoorde controverstheologie te tenderen, laat a.w. II, 2, 3843—3859 zien, dat men voorzichtig moet zijn met het spreken van verkerkelijking bij Rome. Zowel op politiek als op wetenschappelijk gebied ziet de kerk de genade de natuur aan haar oorspronkelijke zelfstandigheid helpen cf. 3920—3930, 3938. Toch laat hij, 3870 niet minder duidelijk uitkomen — behalve, hoeveel actiever de kerk ingrijpt dan in de reformatorische twee rijken leer geschiedt (3896) en hoezeer de theocratie in de zin van ecclesiocratie oppermachtig blijft, dwz. een echte twee rijken leer toch niet in zicht komt (3937) —: „Die Beobachtung des Naturgesetzes gehört nämlich nach Gottes Anordnung zu dem Weg, auf dem der Mensch seinem übernatürlichen Ziel zustreben soll". Theocratie en synergisme kunnen elkaar insluiten. Bohatec, a.w. 583 wijst er op, dat de uitdrukking corpus christianum — cf. Holl, a.w. 341 — in de middeleeuwen niet voorkomt, de zaak echter wèl (596). Zelfs de „Staatspartij" „kann sich einen Staat ausserhalb der Kirche nicht vorstellen". De theocratie is ecclesiocratie. Omgekeerd gebruikt Calvijn wel de typisch middeleeuwse onderscheidingen („zwei Auge und Armen desselben Körpers", 612), maar, is voor de middeleeuwen, 613 „die beiden Gewalten umfassende Organismus die K i r c h e, bei Calvin dagegen das in einen Staatsorganismus vereinigte V o l k" cf. 630. Zulks met verwijzing naar *C.R.* LVII, 659.

[60] Lau, *Äusserl. Ordnung,* 9: „Es ist bekannt, dass Luther selbst ein deutliches Bewusstsein davon gehabt hat, dass er grundlegend Wichtiges und Neues über die weltlichen Ordnungen zu sagen hatte", met verwijzing naar *W.A.* 19, 625: „Denn ich mich schier rhümen möchte, das sint der Apostel zeit das weltliche schwerd und oberkeit nie so klerlich beschrieben und herrlich gepreiset ist, wie auch meine feinde müssen bekennen, als durch mich" cf. Mönnich, 154.

[61] Diem, a.w. 29 — cf. van dezelfde *Barths Kritik,* 37 — moet dan ook niet zeggen: „Wir können die viel umstrittene Frage offen lassen, ob Luthers Predigt in den zwei Reichen das corpus christianum noch in der typisch mittelalterlichen oder in einer anderen Fassung voraussetzt", omdat in ieder geval het eerste — niet het minst ook blijkend uit de studie van zijn broer, waarnaar hij in zijn voorwoord (cf. *Barths Kritik,* 27) verwijst — geen vraag meer zijn kan. Harald D. immers zegt, a.w. 111 duidelijk, waarop het staat, zoals ook, 130: „Wie sollte Luther diese Zwei-Schwerter-Theorie (freilich ‚abgewandelt', sagt man) übernommen haben, wo sie ihm nur der Ausdruck der verhängnisvollen ‚Vermischung' der beiden Reichen gewesen ist?" Zijn, bij een andere gelegenheid gemaakte opmerking, 23, dat wij moeten oppassen „in der freilich zeit*bezogenen* Auslegung Luthers eine zeit*gebundene* zu sehen", past ook hier.

[62] Gogarten, *Der Mensch,* 118: „Es kann kein Zweifel daran sein, dass er (Luther R.) mit dieser Unterscheidung (van de twee rijken R.) die Säkularisierung der Ordnungen des irdischen Lebens vollzogen hat", zulks met verwijzing naar *W.A.* 21, 394 cf. 225: „Gott hat also, wie Luther sich ausdrückt, ‚das weltlich Regiment der Vernunft unterworfen und befohlen' (51, 242). Damit ist, wie man sich ausdrücklich klar machen muss, die Säkularisierung der Welt durch Luther um ein beträchtliches Stück weiter getrieben". Wanneer v. d. Berg, a.w. 19 met het oog op Luther spreekt van een „desacralisatie van bepaalde levensterreinen, die echter allerminst een saecularisatie betekent in de moderne zin van het woord",

Omdat Luthers gedachte van de twee rijken niet staat of valt met die van het corpus christianum — of beter gezegd: staat, waar het laatste, in de middeleeuwse vorm, valt — staat of valt de waarde van de usus civilis niet met de verdediging ervan door de andere usus. Dat het ook bij Diem eigenlijk niet vast zit op de verandering der omstandigheden, maar op de leer zèlf, blijkt uit de concessie die we van hem tegenkomen, als hij schrijft: „man suchte den Mangel nicht in jenen (reformatorische R.) Erkenntnissen selbst sondern führte ihn auf die inzwischen erfolgte Veränderung der politischen Verhältnisse zurück" [63]. Dat is tenminste eerlijk.

Antwoord aan Törnvall

De uitspraak van Törnvall: „Für Luther muss jederzeit ein Gebrauch der Staatsmacht ohne Glauben ein Missbrauch sein", waarmee wij dit hoofdstuk openden, betekent, dat het eerste gebruik van de wet zonder het tweede en derde, wets*misbruik* zou moeten zijn. Voor Luther gaat dit zeker niet op. Deze „*verneint* ausdrücklich die Frage, ob *nur* in christlichen Händen das Amt der Obrigkeit funktionieren könne, und preist mit hohen Worten die Klugheit der Kinder der Welt" [64], aldus Diem (Harald). Ook al zijn de leidslieden „nun gleich nicht Christen", dan „sollen sie dennoch recht und wohl tun nach äusserlichen Ordnung Gottes" [65], zegt Luther, die het rijk van de wereld niet enkel ànders acht, het kan zelfs „on Gottes Reich sein eigen wesen haben" [66]. Törnvalls uitspraak verdraagt zich maar moeilijk met een andere van hemzelf, die wij in hetzelfde opstel vinden: „Innerhalb dieser Sphäre muss auch Raum für die natürliche Moral zu finden sein. Sigfrid von Engeström sagt in seinem Aufsatz „Samtida theologisk etik", dass lutherische Ethiker, für die die natürliche Moral ein Greuel ist, zu ziemlich halsbrecherischen Argumenten greifen müssen, damit nicht die ‚Heiden' von aller Gehorsamspflicht befreit werden sollen. Innerhalb der weltlichen Sphäre muss auch die natürliche Moral ihren berechtigten Platz haben" [67].

Niet duidelijk vinden wij eveneens, dat wij enerzijds bij hem aantreffen een usus politicus, exclusief voor het geloof [68], anderzijds horen

---

zegt hij met dit „allerminst" net iets te veel, dwz. schijnt het, alsof hij de secularisatie in de moderne zin van het woord eenzijdig suspect ondergaat. Dat schíjnt zo, omdat hij, 28 spreekt over de met moderne secularisatie gegeven nieuwe ontmoetingskansen tussen gemeente en wereld.

[63] Diem, *Barths Kritik,* 6 v.

[64] Diem (Harald), a.w. 153 met een verwijzing naar „Gottlose Obrigkeit können wohl feine Weltregenten sein... (WTR I, 415, 11, [850, F.B.])".

[65] *W.A.* 19, 642.

[66] *W.A.* 51, 238.

[67] Törnvall, a.w. 414.

[68] Törnvall, *Regiment,* 11 vv., 42, 155.

van „eine Güte ... *trotz* des menschlichen Missbrauches" (curs. R.) [69] en dat men niet „zum Evangelium zu gehen" behoeft „um zu verstehen, dass das weltliche Regiment ... eine göttliche Stiftung ist" [70]. De iustitia civilis mag er naast de iustitia christiana zijn [71]. Niettemin laat hij haar tot de christelijke gerechtigheid behoren, „in gleicher Weise wie die Schöpfung zu Christus" [72]. Men kan bij deze laatste gedachtengang aan Christus als scheppingsmiddelaar denken, maar of dit Törnvall welgevallig zou zijn? Onduidelijk speelt hij tenslotte ook de iustitia civilis uit tegen de lex naturae [73]. Het is ook Lau opgevallen, dat er twee „Törnvallen" zijn: een „Barthiaanse" en een, die „de algemene openbaring" voorstaat" [74].

Ons antwoord bedoelt natuurlijk niet op kosten te gaan van de gedachte, „dass allein der Glaube die *rechten* (curs. R.) Augen für die Schöpfung hat", zoals Bornkamm als Luthers „tiefe, oft ausgesprochene Überzeugung" weergeeft [75].

Aan Thielicke

En dan Thielicke. Thielicke kan men vóór èn tegen een moderne aanwending van de reformatorische usus politicus gebruiken.

Om te beginnen kan men daartoe naast het door hem gegeven citaat, waarmee wij ons hoofdstuk begonnen, een nog duidelijker leggen: „Die volle Bedeutung dessen, was es bedeutet, ob eine völlig säkularisierte, neuheidnische, mythisch gewordene Vernunft oder aber eine im Glauben zu sich selbst gekommene Vernunft am Werk ist —, das konnte innerhalb eines gewissen corpus christianum, in dem Luther lebte, wohl noch nicht mit jener atemberaubenden Aktualität deutlich werden, wie sie uns heute zwischen Ost und West, zwischen Christentum und Neuheidentum bewegt" [76].

Afgezien van bovengenoemde, onzekere, aanduiding van het corpus christianum — op welke kwestie wij nu niet meer ingaan — is het dilemma niet eerlijk. Modern heidendom en mythe zijn niet de enige alternatieven voor het geloof en iedere vorm van secularisatie laat zich hiermee niet op één lijn zetten. Het dilemma is niet alleen oneerlijk, het is ook in hoge mate onbillijk. Zoals er onder Hitler christendom was, hoe orthodox ook!, dat zich voor de wagen van de mythe liet spannen en dat met hele kerken tegelijk, zo was er ook een seculair

---

69 Törnvall, a.w. 24.
70 Törnvall, a.w. 57.
71 Törnvall, a.w. 142, 148 v.
72 Törnvall, a.w. 151 en *Regimentenlehre*, 416 tegen Lau's verwijt van christokratie.
73 Törnvall, *Regiment*, 155.
74 Lau, *Luthers Lehre*, 38 vv. (Lau zelf, 39 kiest „een derde weg" die ons onduidelijk voorkomt).
75 Bornkamm, *Luther*, 49.
76 Thielicke, a.w. II, 1, 1363.

verstand, dat prachtig verzet wist te bieden. Zelfs (en juist) christendom kan mythe en zelfs (en juist) secularisatie kan demythologiesering betekenen. En lááт de common sense in politicis argelozer hebben kunnen functionneren in de dagen van Luther dan in die van Hitler [77] — niemand zal het wagen dit te betwijfelen — het was juist déze argeloosheid, die de kerk duur kwam te staan op het terrein der overige usus, zodat juist zij in hoge mate provocerend was tot de reformatie van 1517. Hoe het ook zij: tot vandaag de dag is het zo, dat wie geen christelijke waarheden spreekt, daarom nog maar niet meteen een leugenaar mag heten.

Dit betekent een zekere zakelijkheid, de legitimiteit van een zekere autonomie, actueel tot vandaag de dag en waaraan niemand ontkomt [78]. Thielicke, die, zoals wij zagen [79], Luther zijn theorieën over een zekere Eigengesetzlichkeit en een natuurrecht toch niet helemaal durft te betwisten, zal hier gevoelig voor moeten zijn en ìs dat ook, zoals wij al hoorden, als hij spreekt over de „Staatlichkeit als solche" en de „Sache selbst" [80]. Wanneer hij dan toch weer zegt: „Die wirkliche Sachlichkeit ist jedenfalls nur dann möglich, wenn der Staat um die ihm zugewiesene Grenze weiss. Diese aber wird nur vom Jenseits seiner ersichtlich" [81] of: „Sachlichkeit ist letzten Endes ein *theologischer* Begriff" [82], dan moeten wij zeggen, dat, afgezien van het feit, dat we hier liever zouden spreken van geloofsbegrippen dan van theologische begrippen en ook even afgezien van het feit, dat het eenvoudig niet wáár is, dat de begrippen enkel notie hebben van hun grens en wezen, wanneer het geloofsbegrippen zijn [83], Thielickes waarheid, die een zeer bijzondere is en blijft — de heidenen weten tenslotte „keine ursach noch grund anzuzeigen", omdat zij „von Gott und Gottes furcht nichts gewust haben" [84] — eenvoudig niet in het geding is, omdat wij de relativiteit van de usus politicus legis in het heden niet willen aanvechten, wèl deze relativiteit met een, naar wij geloven gegunde, radicaliteit willen honoreren.

---

[77] Thielicke, a.w. I, 128; II, 1, 1279.

[78] Lau, *Eigengesetzlichkeit*, 355: „Kein ev. Ethiker wird leugnen können, dass es mindestens eine Art technischer E.d.L. gibt".

[79] Cf. 73 v. en Thielicke, a.w. I, 1832: „Mag es auf der einen Seite immerhin stimmen — was Luther sagt —, dass die Heiden nicht den Versuchung ausgesetzt sind, Gesetz und Evangelium zu vermengen, und darum leichter politisch ‚sachlich' zu sein vermögen . . ."

[80] Cf. 116.

[81] Thielicke, a.w. I, 1833.

[82] Thielicke, a.w. I, 1834 cf. II, 1, 1339—1368.

[83] Cf. 128. *W.A.* 11, 261—280 laat zien, niet alleen „Wie weit sich weltlich Obrigkeit strecke", maar ook, dat de begrenzingen, waarvan we dan bij monde van Luther horen, bepaald niet alle sola fide zijn.

[84] *W.A.* 19, 650.

Aan Barth

Het lijkt ons hier de plaats om, naar wij beloofden [85], nog eens terug te komen op de critiek van iemand, die meent, dat het juist de aanwending van Luthers twee rijken leer in de Nazi-tijd is geweest, die Duitsland niet in de laatste plaats aan zijn catastrophe heeft geholpen. Wij bedoelen Karl Barth gezien zijn woorden: „Das Deutsche Volk leidet an der Erbschafft des grössten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt, als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist" [86]. Wij zagen al, dat Barth in deze mening niet alleen staat en dat ook Diem „das politische Versagen" op rekening brengt van het in toepassing brengen van een stuk reformatorisch erfgoed, dat, toegepast, nu eenmaal kortsluiting moet maken met de tegenwoordige omstandigheden [87].

Wij geloven niet in het goed recht van deze critiek, al moeten wij toegeven, dat er Lutheranen genoeg geweest zijn, die Hitler met Luther hebben verdedigd [88]. Afgezien van het feit, dat het niet alleen Lutheranen geweest zijn, die dit hebben gedaan met hun grote leider en ook afgezien van het feit, dat er ook zijn geweest, die juist in naam van Luther het tegendeel hebben laten zien [89] — iets, dat Barth ook moet erkennen [90] — waartoe een regelrechte toepassing van de twee rijken leer ook moge voeren, de demonische confusie [91] van kerk en

---

85 Cf. 72.

86 Barth, *Schweiz. Stimme*, 113.

87 Cf. noot 1.

88 Bonhoeffer, *Ges. Schr.* I, 495. Heintze, a.w. 12: „Dass Luther damals faktisch zugunsten dieser Stärkung (nl. „des natürlichen deutschen Heidentums" R.) missbraucht wurde, wird niemand bestreiten können. Man denke nur an das berüchtigte Buch von A. Deutelmoser, Luther, Staat und Glaube, 1937!" Diem, *Barths Kritik*, 8 v. wijst op wat Marahrens in 1939 „mit Zustimmung der Kirchenleitung von Hannover" ondertekende aan nationaalsocialistische bejubeling, „wie sie uns die Reformatoren, insbesondere Martin Luther, verstehen gelernt haben". Hij voegt daar aan toe: „Eine in der Form etwas abgemilderte, aber in der Sache gleichbedeutende Erklärung wurde von der ganzen ‚Kirchenführerkonferenz' einschliesslich (sic. R.) der reformierten und uniierten Mitglieder, abgegeben" cf. Geyl, *Figuren*, 22 en Schippers, *De bronnen*, 12.

89 Berggrav, a.w., vooral 301 etc. „Wenn der Kutscher trunken ist". Becker, a.w. 199 merkt op, dat de Zweedse Lutherrenaissance reeds „vor dem Krieg eine Position herausgearbeit" had, „die in steigendem Masse positiv aufbauend die bei uns nachher kommende Barthsche Kritik am Bestehenden in Theologie und Kirche vorwegnahm" (Katz) cf. van dezelfde, Vorwort op Törnvalls *Regiment*, 5 v.

90 Barth, a.w. 122.

91 Wolf, *Barmen*, 140 noemt als gevaar: „Vergöttlichung des Staates und eine Verstaatlichung der Kirche". Barth, a.w. 87 spreekt over het nationaal-socialisme als het voorbeeld „einer grundsätzlich antichristlichen Gegenkirche". Typerend is ook de door Diem, a.w. 8 genoemde verwarring van „die nationalsozialistische Weltanschauung" als „völkisch-politische Lehre" èn het antisemietisme tegen een „politischen Messiashoffnung", waarin het zelf vervalt.

staat onder Hitler en Müller ligt nu niet direct voor de hand [92]. Het is juist deze confusie geweest — die van het „sakralen Bezirk" [93] — die voor Luther de voorwaarde betekende voor de gemeenste tyrannie [94].

Dat Barth met zijn aanval niet alleen de reformatie van Luther heeft willen treffen, maar àlle „algemene openbaringsgoed", daarop wezen wij reeds [95]. Brunner heeft gelijk, wanneer hij verre de gedachte van zich werpt, dat een goed woord voor de algemene openbaring een goed woord voor het duitse christendom zou moeten inhouden [96] en het eert Thielicke, dat hij, ondanks de controverse, die er tussen hem en Brunner — zowel als Gloede — bestaat, getuigt, dat „Genannten wahrhaftig nicht — weder sachlich noch niveaumässig — mit dem deutsch-christlichen Lager identifiziert werden sollen" [97]. Het eert hem vooral, dat hij „bei genauerem Zusehen" tot de conclusie komt, „dass Nicht-Anwendbarkeit keineswegs Nicht-Zuständigkeit bedeuten muss" — wat de twee rijken leer betreft, die hij toch, zoals wij zagen [98], zeer gereserveerd bekijkt bij Luther, laat staan in het heden. Hij gaat dan door met de concessie: „gerade diese Lehre von den Zwei Reichen war geeignet, die Perversion des Totalen Staates zu entlarven, weil er sich seiner Bestimmung versagt, ein „Reich zur Linken" zu sein, weil er sich vielmehr als Pseudokirche etabliert und in blasphemischer Weise zur ‚Rechten Gottes' hinüberstiehlt" [99].

Dat een kerk, staande in bovengenoemde confusie der twee rijken niet beter weet te doen dan de knoop doorhakken en zich op zichzelf terugtrekken en haar geloofswereld — wij denken aan de Bekennende Kirche en haar monument: de Barmer-Thesen — is niet alleen haar goed recht, het kan ook haar laatste kans vormen. Dat dit niet hoeft te beduiden onmondigheid van het buitenkerkelijk verzet, heeft de nalatenschap van een van haar prominenten bewezen. Dietrich Bonhoeffer is niet in de laatste plaats met het oog op de humaniteit van dit verzet gekomen tot zijn theorie van een mondige wereld [100].

---

92 Törnvall, a.w. 109.

93 Barth, a.w. 122.

94 Künneth, a.w. 109: „Das eigentliche Charakteristikum für eine tyrannische Herrschaft . . . ist die Vermischung der beiden Regimente" cf. Berggrav, a.w. 371: „Will der Staat total sein, das heisst, will er selbst Lebensanschauung sein und eine Lebensauffassung erzwingen, dann ist nach Luther der Teufel los".

95 Cf. 71 v.

96 Brunner, *Natur und Gnade*, VI: „Mit dem Deutschchristentum habe ich nie etwas zu tun gehabt und aus meiner Verurteilung dieser Verirrung von ihrem Auftreten an kein Hehl gemacht. Die Erfahrung in Deutschland wie in anderen Ländern, in der katholischen wie in der protestantischen Kirche, scheint mir eindeutig bewiesen zu haben, dass die in ganz anderen Gründen als in einer so oder so beschaffenen Anschauung über die allgemeine Offenbarung wurzelt".

97 Thielicke, a.w. I, 124.

98 Cf. 72.

99 Thielicke, a.w. II, 2, 2523.

100 Ebeling, a.w. 127 verklaart: „Man muss wohl an gewisse eindrucksvolle Gestalten aus der Gruppe der Widerstandsbewegung denken . . . um zu verstehen was Bonhoeffer meinte" cf. Godsey, *Bonhoeffer*, 263, alsmede Müller (H), a.w. 443

Begrensd door ≠ bij gratie van

Daar blijft, ongeacht de begrenzing van kerk of christendom, een Noachitisch continuum, met alle zegeningen daaraan verbonden als de regelmaat der seizoenen, de vruchtbaarheid van mens en cultuur en de weerwraak van het recht, „zolang de aarde bestaat" [101]. Dit behoeft niet noodzakelijk begrensd te zijn van opzij, om toch te kunnen bestaan bij gratie van boven.

Zonder méér is dit echter niet genoeg [102]. De eenheid van de wet neemt met deze toestand geen genoegen, de éne mag de andere usus tenslotte niet koud laten. Het is niet goed, dat zij elkander uit het oog zouden verliezen of nimmer in het oog zouden krijgen. Het christelijke en het burgerlijke hebben „zaken" met elkaar. Het behoort daarom ongetwijfeld tot de taak van de andere usus de politicus te begrenzen. Al was het alleen al, omdat er anders wel eens zoiets als „das politike Glauben" zou kunnen ontstaan. En hetzelfde geldt voor de wetenschap [103], alsmede voor de cultuur in het algemeen: het geloof beware ons voor rationalisme, psychologisme, evolutionisme, erotisme, militarisme en alle mogelijke andere goden, die voor Gods aangezicht niet bestaan kunnen. Het behoeft daarvoor alleen maar te geloven [104].

Maar „keyns ist on das andre gnug in der wellt" [105], dwz. „das politike Glauben" kan óók ontstaan, wanneer de politicus de andere usus niet begrenst en aan hun taak herinnert. Nogmaals: de mythevorming onder Hitler is niet alleen van „das Reich", maar evengoed van de „Reichskirche" uitgegaan. Een grens snijdt naar twee kanten. De kerk moet zich afgrenzen tegenover de wereld, zij zou anders kunnen verwereldlijken. Maar de wereld moet beschermd tegen de kerk, zij zou anders kunnen verkerkelijken en niet alles behoeft gekerstend! Niet zelden zelfs is de usus politicus legis zéér wel in staat gebleken zichzelf te begrenzen [106] en zo niet alles, dan toch wel iets van het eigen wezen te begrijpen.

Wanneer zo de primus usus bestaat, begrensd door de andere usus — zonder dat zelfs dìt altijd het geval behoeft te zijn — dan is dit

---

over het verschil tussen Bonhoeffer, *Ethik*, 159 en de latere visie op de mondigheid van de wereld, waaruit men overigens geen verschil *behoeft* te maken!

101 Gen. 8 : 22—9 : 7.

102 Bonhoeffer, a.w. 258: „Die Beobachtung, dass die weltlichen Ordnungen auch ohne die Begegnung mit dem Wort der Kirche Jesu Christi ihren Dienst tun können ... kann ... die Kirche ... aber nicht zu der Auffassung führen, damit sei nun genug geschehen".

103 Stellingwerff, *Werkelijkheid en grondmotief bij Vincent van Gogh*, Amsterdam, 1958, diss., stelling III. „Christelijke wijsbegeerte heeft altijd, doch in het bijzonder in deze tijd de kracht van haar polemiek te uiten tegen de overschrijding der grenzen van het theoretisch denken in het zoeken van de oorsprongsidee".

104 Stallmann, *Säkularisierung*, 41.

105 *W.A.* 11, 252.

106 Arnold, a.w. 105 laat zien, hoe weinig Luther het nodig vond Aristoteles' gerechtigheidsbegrip „einfachhin" te kerstenen.

toch wat anders dan dat hij zou bestaan bij gratie van de andere usus, zoals Barth toch eigenlijk wil [107]. Begrensd van opzij, maar bij gratie van bóven, zó willen wij het stellen. De staat behoeft geen confirmatie van de kant van de kerk, naar de middeleeuwse regel: „Extra ecclesiam nullum imperium" en dit geldt dan niet alleen voor de staat.

Wanneer wij wèl willen weten van een begrenzing van opzij van de primus door de andere usus, maar niet van een bestaan bij gratie van deze laatsten, dan kiezen wij in het woord begrenzing voor minder dan bescherming, zij het voor meer dan neutraliteit. Dan kiezen wij voor een weg midden tussen de stellingen van Gogarten door, die „het beheer dezer wereld aan de ‚Vernunft' overlaten [108] — het geloof slechts als scheidingmakende functie dus [109], waarmee niet weinig is gezegd, omdat daarmee de zakelijkheid niet weinig ontgoddelijkt wordt, maar tevens het goddelijke niet weinig ontzakelijkt en alsof secularisatie niet méér zou zijn dan òntdaemonisering! — en de sacralisaties van Rome. Al weten wij, dat ook Rome het begrip secularisatie niet onbekend is [110].

Secularisatie: vanuit het geloof

Tegen de neutraliteit is wat anders dan voor vernietiging: integendeel! Juist wanneer de diverse usus legis botsen — en daarop mogen wij het geregeld toeleggen — zal de zelfstandigheid van de usus primus hierbij enkel kunnen winnen, nimmer verliezen, want „auf keinen Fall wird etwa durch die Christusoffenbarung die Natürliche überflüssig" [111]. Het is ook de usus politicus legis, die Calvijn in de beroemde aanhef

---

107 We denken aan de volgorde: *Evangelium und Gesetz*, München, 1936. Bij hem, zegt Wingren, a.w. 313: „erhält der Staat seine Garantie wie seine spezifische Aufgabe von der Christengemeinde".

108 Rietveld, *Saecularisatie*, 38, met verwijzing naar Gogarten, *Der Mensch*, 118 vv. en *Neuzeit*.

109 Soedarmo, a.w. 136 zegt, dat het geloof bij Gogarten geen critische functie heeft. Dat is onjuist. Wèl is juist, dat deze enkel bestaat in het bijhouden van een twee rijken *onderscheiding* (85). Cf. Gogarten, *Der Mensch*, 308: „Damit, aber auch nur damit, dass die Kirche so das Gesetz, das in der Welt gilt, auf sein nur-weltliche Mass zurückdringt, ist ihre Predigt wie man heute gerne sagt ‚politisch' cf. 419, alsmede Wagler, a.w. 81 in zijn weergave van Gogarten, dat de kerk fout doet, „wenn sie nicht die menschliche Vernunft für die Welt als zuständig erkennt, sondern die Gesetze für die Welt aus einer wie immer beschaffenen Offenbarung entnehmen will" en Stallmann, a.w. 41: „Von hier aus ist es verständlich, dass der Glaube der Säkularisierung gegenüber nur dann eine Aufgabe hat, wenn er dazu helfen kann, dass sie in der Säkularität bleibt. Was er dazu tun kann, ist nicht etwas Besonderes, sondern nur dieses, dass er selbst Glaube bleibt. Das bedeutet nämlich angesichts der Säkularisierung, dass er die irdisch-weltliche Bedeutung alles menschlichen Tuns *völlig* (curs. R.) getrennt sein lässt von der göttlichen Wirklichkeit des Heils". Het is duidelijk, dat hier minder „Realpolitik" dan wel angst voor synergisme in het spel is, maar tevens, dat de heiliging in deze angst blijft steken.

110 Stallmann, a.w. 26. Hij laat deze te zeer „per ongeluk" uitkomen, cf. Thielicke, noot 59 die het royaler doet.

111 Brunner, *Natur und Gnade*, 51 cf. Heintze, a.w. 191: „gerade aus dem Wissen um den eigentlichen Charakter des geistlichen Regiments ergibt sich über-

van de Institutie tegen de koning zegt verdedigd te willen hebben [112] en wat bedoelt Luther anders, als hij in zijn commentaar op Ps. 117 zegt: „Sollen nu alle Heiden Gott loben und doch Heiden heissen und bleiben" [113] dan dat het er om gaat God ìn de wereld, mèt de wereld te loven [114]?

Men zal, dat zeiden we al, niet mogen zeggen, dat alleen een christen notie heeft van het wezen der dingen. Van Luther tot Kuyper wordt de politicus begrip voor de politicus gegund [115]. Men zal wel mogen zeggen, dat alleen de christen het ware geheim der dingen kent en tot dit geheim vrije toegang heeft [116]. Daarom kan dezelfde Luther zeggen: „In toto mundo non possunt statuere, quod sit politia, nec ullum genus vitae est cognitum. Ergo sapientia mundi nescit, quis ipsa sit" [117]. Dwz. wel kent de Vernunft de „causa formalis et materialis" van de wet, maar niet de „causa efficiens et finalis" [118]. Dat betekent niet, dat alleen de christen de details zo goed zou kennen — het tegendeel kan het geval zijn — het betekent wel, dat hij er zich gefundeerder, meer in *thuis* weet.

De ware mondigheid wordt dan de ware vrijheid, waarin de christen met de dingen omgaat, niet meer zó, dat de wet dreigend achter hem, maar hij nieuwsgierig achter de wet aanzit [119]. De „klare Sonderung des regimen spirituale vom regimen corporale" is dan ook bij Melanchthon de consequentie van de „Neufassung des Artikels über die christlich Freiheit" [120]. En waarom gehoorzaamt de christen het wereldlijk regiment? In tegenstelling met de niet-christen, die het doet „vermögen der von Gott über ihn verhängten Zwangs", doet hij het „aus der ihm von Christus geschenkten Freiheit" [121].

Juist het door het geloof begrensd verstand wordt zo geen „ancilla theologiae" [122]. En moge met de reformatie de kerk direct politiek van

---

haupt erst die Möglichkeit, den rechten, freien Gebrauch der Vernunft und zugleich die für sie bestehenden Grenzen aufzuzeigen".

112 *C.R.* XXX, 10 ontkent, dat de reformatorische leer „regibus sua sceptra e manibus extorqueat, tribunalia, iudiciaque omnina praecipitet, subvertat ordines omnes et politias, pacem et quietem populi perturbeit leges, omnes abroget, dominia et possessiones dissipet, omnia denique sursum deorsum volvat".

113 *W.A.* 31, I, 237.

114 *W.A.* 31, I, 231.

115 *W.A.* 51, 238 doet dit, zoals wij zagen — cf. noot 66, III, 381 — voor Luther. Voor Kuyper cf. *G.G.*, III, 121, 304. Politicus = usus politicus of civilis.

116 Wolf, *Peregrinatio,* 199 heeft dan ook gelijk, als hij zegt: „die lex naturae ist zwar als das Dass des Ordnungswillens Gottes im praktischen Handeln zu verwirklichen und wird auch immer wieder partiell verwirklicht, aber sie ist der menschlichen Vernunft *nicht* prinzipiell verfügbar. Sie kann nur dann und wann in praktischer Annäherung erreicht werden" cf. Prenter, a.w. 99.

117 *W.A.* 40, II, 544 cf. Schloemann, a.w. 84.

118 *W.A.* 40, III, 204 v.

119 Ridderbos (H. N.), *Moeder der vrijheid.*

120 Schwarzenau, a.w. 15.

121 Heckel, *Zwei Reiche,* 17.

122 Thielicke, a.w. II, 1, 1360 cf. II, 2, 3888: „auf jeden Fall gilt, dass die Erlösung des Christen auch die Vernunft zur Sachlichkeit befreit", alsmede Wolf,

mindere betekenis geworden zijn, daarmee is indirect nog niets gezegd [123]. Van de taal van Rom. 13 kan Luther dan opmerken, dat zij niemand zo ligt als de christen [124] en van zijn eigen opvatting over de staat klinkt het terecht: deze „wurde überhaupt jetzt erst als Gemeinwesen mit eigener weltlicher Legitimität theologisch begriffen" en: „So ist Luther und nicht ein Staatsphilosoph der Entdecker der Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat geworden" [125]. De christenen zijn „daher nicht nur die gewissenhaftesten Verteidiger der Kirche auf Erde, sondern auch des Staates" [126] — behalve van de ganse cultuur, kan Schwarzenau daar voor Melanchthon dan nog aan toevoegen [127]. Melanchthon, die zo relevant voor het ons beroerende kan zeggen: „ego mihi ita conscius sum, non aliam ob caussam unquam τεθεολογηκέναι nisi ut vitam emendarem" [128]. De „,Glaubende' versteht . . . die actio Dei generalis richtiger und tiefer, da er deren eigentliche Intention erfasst" [129]. Zó werelds over de dingen denken is geenzins representatief voor Melanchthon, die men daarmee wel eenzijdig heeft belast. Het is juist aan de christelijke scholen, dat Luther de heidense klassieken gelezen wil hebben. Zó immers worden wij geholpen aan „Christlichem regiment Deutsches lands" [130], welke zin wij zo mogen lezen: Dàt is pas een christelijke bijdrage aan Duitsland.

Tenslotte weet ook alleen de christen „d a s s, w a r u m und i n w i e w e i t die Welt nicht Gott-los ist" [131].

Secularisatie: vanuit de wereld

Het laatste geluid leidt ons alweer tot ons volgend onderwerp, al is dit iets op de portée waarvan wij reeds uittentreuren hebben gewezen. Bovengenoemde zakelijkheid, ten aanzien waarvan men van de christen

---

Gesetz bei Luther, 325: veeleer „macht die lex Christi für den Glaubenden die lex naturae erst wirklich zur lex naturae". Bonhoeffer, a.w. 66: „Der Raum der Kirche ist nicht dazu da, um der Welt ein Stück ihres Bereiches streitig zu machen, sondern um der Welt zu bezeugen, dass sie Welt bleibe". Niet ten overvloede wijst Moltmann, *Bonhoeffer*, 57 er op, dat tot op het laatst bij Bonhoeffer de gedachte aanwezig is „in der Christusgemeinschaft mit dem Gekreuzigten die Welt besser zu verstehen in ihrer Diesseitigkeit, als sie selber vermag (WE 221, 231, 236, 265)" cf. Bonhoeffer, a.w. 255 v.

123 Koopmans, a.w. 192.

124 *W.A.* 11, 257 v.: „Und auch wol gutt und nott were, das alle fursten rechte gutte Christen weren. Denn das schwerd und die gewallt als eyn sonderlichen gottis dienst gepürt den Christen zu eygen fur allen andern auff erden".

125 Heckel, a.w. 19.

126 Heckel, a.w. 20 cf. *W.A.* 51, 246: „Ehe denn unser Euangelion kam, wusste niemand von der Oberkeit (wie sie ein guter stand were) zu predigen". Men zal dit niet illegitiem weergeven met de woorden: „wat voor een goede zaak de overheid wel niet is".

127 Schwarzenau, a.w. 7.

128 *C.R.* I, 722.

129 Schwarzenau, a.w. 42 cf. Thielicke, a.w. II, I, 144 vv.

130 *W.A.* 15, 53.

131 Gloede, a.w. 1.

verwachten mag dat hij er in vóóraan zal staan, is niet iets, waarvan alleen hij weet heeft. De bijzondere openbaring doet, als het even kan, wat met de algemene en wij staan daar dan versteld van. Maar als het niet kan — het „beheer" over de algemene openbaring wordt de christen uit handen genomen of hij kwam er nooit aan toe met de bijzondere — dan mag het ons niet minder verwonderen, wat er niettemin mee gebeurt en in bonam partem mee gebeurt. Ditmaal dus niet begrensd van opzij, maar nog steeds bij gratie van boven. Al zal men dit laatste niet te strikt mogen nemen. Want wie zal bijv. precies kunnen zeggen, hoeveel christendom er intussen van opzij wat aan toe heeft gedaan? Is er zo gezien eigenlijk wel een humanisme, dat niet op een of andere manier een christen-humanisme mag heten? Deze impertinente vraag heeft reden van bestaan.

Maar wij zeiden zo even, dat er een situatie denkbaar is, waarin wij niets méér met de algemene openbaring beginnen kunnen of niets nòg er mee konden aanvangen. Wij zouden verder willen gaan. Het is zelfs de vraag of — ook al kan het wel — het altijd móet [132]. Begrenzen kan op corrigeren neerkomen, maar evenzeer op bewonderen, dat tot distantie noopt. Laten we Van Ruler citeren, als hij niet alleen zegt, sprekend over de wereld van de kunst, dat deze „am allerwenigsten christianisiert" moet worden. „Zu starke Christianisierung wäre ihr völliges Verderbnis als Kunst, wie sie von Gott gewollt ist. *Dies gilt mutatis mutandis von aller Christianisierung*" (curs. R.) [133], maar daaraan bovendien toevoegt, dat er „ganze Bereiche des Lebens" zijn, „welche nicht zu christianisieren sind" eenvoudig [134]. Christenen zullen niet altijd hun handen naar de wereld uitstrekken en daar dan toch vrede mee kunnen hebben, niet alleen, als het niet kàn, maar ook, omdat het niet altijd móet. Men kan de verwereldlijking van het leven of wel de secularisatie — en dan in bonam partem genomen — bevorderen door haar te bevorderen, maar óók door haar haar gang te laten gaan en te zien, wat er uit komt en ook dàt kon wel eens een adembenemend schouwspel zijn. Ps. 8 legt niet de gelovige, maar de mèns alles onder de voeten. Wanneer Gogarten zegt, dat de secularisatie een legitiem gevolg is van het christelijk geloof — en hij zegt dat vele malen — dan is daar méér mee gezegd dan de *directe* invloed van het begrip geloof op het begrip wereld [135]. Dan is daar ook mee gezegd een indirecte invloed, dwz. het geloof demythologiseert, histo-

---

[132] Ebeling, a.w. 428 beaamt dit: „Eine freilich für Verfälschung höchst anfällige Verselbständigung des Gedankens der iustitia civilis ist ja zu einem Hauptfaktor der Moderne geworden. Als Christ hat man zwar Anlass, für dessen richtiges Verständnis Sorge zu tragen, aber schwerlich, ihn grundsätzlich wieder beseitigen zu wollen. Im Gegenteil besteht mancher Anlass, dass die Kirche sich von den auch in dieser Hinsicht klügeren Kindern der Welt erinnern lässt an den wahren Sinn der iustitia civilis".

[133] Van Ruler, *Gestaltwerdung*, 35.

[134] Van Ruler, a.w. 37 v.

[135] Rietveld, a.w. 202.

riseert, verzakelijkt, zonder dat het object altijd weet, waaraan het de eer te danken had [136]. En dan is daar óók mee gezegd, dat juist het christelijk geloof het met zijn onbegrensd vertrouwen in de lankmoedigheid Gods royaal hèbben kan, als wonderen van humaniteit van verre of van nabij de kop opsteken, zonder het geloof zelfs maar als enigszins te verifiëren aanleiding in de buurt [137].

Kuyper

De vraag naar de kerstening, in de zin van secularisatie, is een vraag, die altijd geldt, maar die steeds afwisselend beantwoord zal dienen te worden, nl. in correspondentie met wat de wereld zelf begrepen heeft van wat hier legitiem of illegitiem is. Dwz. afhankelijk van situatie, tijd en plaats.

Men kan zich op deze wijze voorstellen, dat bijv. Kuyper, die de ootmoed van het geloof zo „meesterlijk" [138] wist uit te spelen tegen de hoogmoed van het positivistisch wetenschapsideaal van zijn dagen — zulks in dienst van het werkelijke wetenschapsideaal — tegenwoordig milder zou oordelen over de wetenschappelijke plaats van het openbaar hoger onderwijs en minder exclusief over de plaats der bijzondere universiteiten.

Men behoeft het nog niet eens te zijn met de verdachtmaking van Van Ruler, dat uitlatingen van Kuyper, als dat de „volkomen atheïs-

---

[136] Berkhof, *Zin der geschiedenis*, 84: „Dit alles is voor ons zo vanzelfsprekend geworden, dat wij niet meer weten, hoe wij er aan komen" cf. Bonhoeffer, a.w. 38: „Es kann nicht übersehen werden, dass die Technik allein auf dem Boden des Abendlandes, und das heisst in der durch das Christentum und insbesondere durch die Reformation bestimmten Welt erwachsen ist. Wo sie in orientalische Länder eindringt, bekommt sie einen völlig anderen Sinn, indem sie ihre Selbstzwecklichkeit verliert. Die technische Entwicklung in der islamitischen Welt zum Beispiel bleibt im Dienst des Gottesglaubens". Ebeling, a.w. 428: „doch ist die im Glauben eröffnete Freiheit zur Sachlichkeit etwas, was die Welt dem Glauben verdankt auch ohne unmittelbares Bewusstsein von diesem Zusammenhang" en Stallmann, a.w. 18 „dass die christliche Grundlage der abenländischen Kultur also auch da nicht bestritten werden könne, wo der Bezug auf Glaube und Kirche gelöst sei".

[137] Gogarten, *Neuzeit*, 141 kent „die Säkularisierung . . . auch ohne den Glauben". Ebeling, a.w. 426 zegt weliswaar: „man kann nicht in Wahrheit die Welt Welt sein lassen, wenn man nicht in Wahrheit Gott Gott lässt", maar waarschuwt, 427 tevens voor het misverstand, „als gäbe es ohne den Glauben überhaupt keine iustitia civilis". En het is zeer tekenend, dat Berkhof, die een heel hoofdstuk (V) besteedt aan „de zending als geschiedenisvormende macht", zodat men met Bakker — die *Christus en de geschiedenis*, 18 er op wijst, dat bij Berkhof (78 e.v.) „door de zendingsprediking de situatie van Gen. 2 geactualiseerd wordt" (wij zouden inderdaad liever zeggen „gestimuleerd" R.) — in de verleiding komt om te vragen: „Is werkelijk eerst door Christus het gebeuren tot geschiedenis geworden?" en met Ridderbos (H. N.), *Cultuur uit Christus?* of Berkhof zich wel voldoende realiseert, dat er „ook buiten het Christendom en de zendingsprediking om een ontsluiting van de schepping mogelijk is", dat dus óók Berkhof van het hart moet, 88, dat „ook in de goede secularisatie, tenminste in de laatste drie eeuwen, niet de gelovigen, maar de niet-christenen vooraangestaan hebben".

[138] Romein, *Erflaters*, 759.

tische wereldbeschouwing", die met „klimmende beslistheid... tegen de onze" wordt geplaatst „de Christenen steeds meer dringen" zal „om op eigen erf positie te nemen", alleen „als tactische wending vanuit de praktijk van den strijd om de Vrije Universiteit" kunnen „worden verstaan" [139] om toch zijn overtuiging te delen, dat een dergelijk antithetisch geluid zich niet eenvoudig verdraagt met Kuypers andere beginselen en voor zeker te weten, dat er veel méér waar is. Kuypers totale beschouwing over bijzondere en algemene genade draagt de sporen van: *a.* een isolement van de eerste, voorts *b.* een bevruchting van de tweede door de eerste en tenslotte *c.* een door de eerste gegunde zelfstandigheid van de tweede. Zijn gedachtenwereld is soepel genoeg geweest om de nodige eerbied en dankbaarheid te kunnen opbrengen voor wat de wereld in eigen kracht aan humaniteit te bieden had [140]. Ridderbos (S. J.) heeft gelijk: „Liever dan alle paganistische geestesstromingen op één hoop te werpen, heeft Kuyper oog gehad voor de onderscheidene werking van Gods gemeene gratie". Zulke geluiden betekenen, dat Kuyper de toekomst niet voor zijn volksdeel heeft vastgelegd. Geen wonder, dat Ridderbos dan ook bij verschillende soorten humanisme rekening houdt met verschillende soorten Kuyper. Dat hij hierbij vooral denkt aan een gemene gratie, die „den bevruchtenden invloed der particuliere genade heeft ondergaan" ligt voor de hand en „geheel in Kuypers lijn" [141]. Onder ons laat zich trouwens moeilijk een gemene gratie volkomen los van de particuliere denken. Mocht dit echter wèl het geval zijn, dan zou men waardering hiervoor toch ook weer niet als geheel *niet* in Kuypers lijn mogen denken. Hoogstens: niet *geheel*.

Dit behoeft geenszins te betekenen, dat Kuypers ideaal — de christelijke organisatie op allerlei gebied — als verouderd beschouwd zou kunnen worden. Wat deze altijd heeft voorgestaan — de mondigheid van de christenmens — is ook op deze wijze nog volop actueel als een van de meest opwindende geloofsavonturen, die er maar wezen mogen. Het betekent wèl, dat de humaniteit, die zij beoogt, niet *exclusief* door haar beoogd wordt of op háár manier beoogd kan worden. Zoals het èn-èn af-en-toe doorkruist moet door het òf-òf, zo is ook het omgekeerde mogelijk. Het is en blijft de verdienste van de Synode van de Nederlandse Hervormde kerk in haar herderlijk schrijven over „De christen in de nederlandse samenleving" voor een gevariëerde aanpak op dit gebied aandacht gevraagd te hebben [142], ook al is het haar aan te rekenen, dat zij niet meer waardering heeft weten op te brengen voor de wijze, waarop uitgerekend in de christelijke organisatie, de

---

139 Van Ruler, *Kuypers idee,* 113 met verwijzing naar Kuyper, G. G. III, 528.

140 Schippers, *Chr. organisaties,* 528 acht de verhouding van Kuyper tot de Chr. organisaties geenszins vastliggend.

141 Ridderbos (S. J.), *Theol. Cultuurbesch.* 325.

142 Generale Synode van de Nederlandse hervormde kerk, *Christen zijn,* 9 v.

mens èn de gelovige, de cultuur èn de kerk, de week èn de Sabbath, het werk èn de lof, de man èn het kind tot ons komen in één imponerende exegese van Ps. 8. Zolang het eerste (de mens, de cultuur, de week, het werk en de man uit vers 6 v.) het tweede (de gelovige, de kerk, de Sabbath, de lof en het kind uit vers 2) al te zeer liggen laat, is er plaats voor dat tweede en kunnen wij het niet missen bij het eerste. Maar in de christelijke organisatie op allerlei gebied is reeds de grote verhuizing begonnen van het één naar het ander, de grote onderbreng ook van het één bij het ander. In zoverre is deze beweging een hoogst eschatologische aangelegenheid, een anticipatie eerste klas.

Anticipatie als antithese dan, onder het motto: hoe christelijker, hoe menselijker. Dat is wáár, maar nooit helemaal waar. Er is ook een anticipatie náást de antithese en wij zijn daar eveneens rijk mee. Het is met deze beide riemen roeiend, dat men het christendom onder ons kan aantreffen op weg naar het einde en er is niet één christen, die één van beiden helemáál zal kunnen missen. Ook al beweert hij het tegendeel.

Dubbelzinnigheid

Wij suggereerden een secularisatie niet direct vanuit het geloof en toch in bonam partem. Wij hanteren het begrip dus dubbelzinnig, welke „Doppelung . . . nicht in der verschiedenen Struktur, sondern in der Zweideutigkeit des Säkularisierungsgeschehens begründet" is [143]. Wij hebben deze dubbelzinnige kijk op de zaak van Luther geleerd [144] en wij bemerken dezelfde dubbelzinnigheid tot op heden — en dat is dan niet alleen bij Gogarten [145], maar ook bij Kuyper [146] en bij professor Schippers [147]. Rietveld, die deze dubbelzinnigheid niet wil aanvaar-

---

[143] Stalmann, a.w. 35.

[144] Törnvall, *Regimentenlehre,* 408 maakt ons duidelijk, dat het regnum mundi bij Luther niet noodzakelijk samenvalt met het regnum diaboli. Een en ander kan men goed illustreren aan Luthers begrip „heidens". Dit staat ook voor „niet-Joods" en „algemeen", zo bijv. bij Luc. 22 : 25, *W.A.* 51, 239 cf. Lau, *„Äusserliche Ordnung"*, 57: „Heidnisch heisst allgemein-menschlich", met verwijzing naar *W.A.* 18, 310, (alsmede Elert, *Morph.* II, 336) en niet alleen voor on-christelijk cf. 19, 658, alsmede 11, 267: „Tyrannen handelln, wie weltlich fursten sollen, Es sind welltliche fursten, Die wellt aber ist Gottis feyndt, darumb müssen sie auch thun, was Gott widder, der wellt eben ist". Deze „Spannung wird erst am Ende aufgehoben" zegt Lau, a.w. 114, cf. 98, 108, conform Berkhof, a.w. 89: „Het pleit tussen christelijke en antichristelijke secularisatie is nooit beslecht. Het kan binnen deze bedeling ook niet beslecht worden. Beide blijven ineengestrengeld".

[145] Soedarmo, a.w. 32 wijst op twee lijnen bij Gogarten, een van ontwikkeling en een van storing cf. voor het „ja" en „nee" ook Boerwinkel, *Kerk en cultuur.*

[146] Cf. 238.

[147] Schippers, *Geref. zede,* 183 v.: „Toch deinzen wij er even voor terug de secularisatie alleen maar als een negatief en cultuurontbindend verschijnsel te beschouwen". Ondanks alles ziet hij een „dankbaar te aanvaarden voordeel van de moderne ontwikkeling". Ondanks alles, want ook dìt laat zich, *De bronnen,* 21 poneren: „Bij de ontkerstening verliest de wet haar kracht, zowel haar vervloekende,

den [148] — wel een secularisatie in bonam partem kent, maar dan alleen in de zin van sacralisatie [149], waaronder hij verstaat, iets goeds, dat de gemeente de wereld aandoet en niet iets, dat de wereld en niet minder in bonam partem nu eens zichzelf vermag aan te doen — vergeet, afgezien van het feit, dat hij, als hij zegt een grotere eenvoud te willen [150], wel „zoveel kan willen" binnen het dubbelzinnig levensbestek, waarbinnen wij verkeren, dat men, als hij het begrip secularisatie op zijn dubbelzinnigheid in malam partem wil ontladen, er ook te snel mee klaar kan zijn [151]. Het lijkt eerder puriteins dan calvinistisch om

---

als haar onderwijzende en breidelende... Een wereld sine Christo is toch post Christum". Inderdaad, wij kunnen niet meer „terug" cf. Berkhof a.w. 86. Maar, even afgezien van de wel wat heel sterke band tussen de éne en andere usus: dit blijft, behalve nogal wat vloek, toch nogal wat zegen betekenen, dit post Christum.

[148] Rietveld, a.w. 15 v. zegt, dat het negatief gebruik van de term secularisatie eerst „sinds de zendingsconferentie van Jeruzalem in 1928" is ingevoerd, zij het, dat het daarvoor niet ontbreekt aan „tendenzen in deze richting" cf. 8. (Wat genoemde tendenzen betreft, Stallmann, a.w. 8 suggereert ook reeds voor de achttiende eeuw: „Das Säkulare war nicht mehr die Ausnahme gegenüber dem Sakralen, sondern umgekehrt galt das Säkulare als das Eigentliche, dem gegenüber das Sakrale sein Recht verteidigen musste". De verbinding „von Positivismus und Säkularisierung" in de anglo-amerikaanse wereld, zoals deze tot op heden bij bijv. Russell nog uitkomt, acht hij reeds in de negentiende eeuw tot stand gekomen, 12. Hij wijst er, 21 tevens op, dat de negatieve waardering speciaal in de zendingsliteratuur is blijven hangen). Rietveld kiest, 5, 21, 260 voor het negatief gebruik, omdat dit, 21 nu is „ingeburgerd. Dat blijkt ook wel daaruit, dat men vaak, als men hem in positiev zin wil gebruiken (de term R.) dit waarschuwend tussen haakjes of in een aparte zin vermeldt". Dit is echter niet zijn belangrijkste reden. Deze is, dat het begrip „saeculum" in „se", 11 wèl, maar, 22 „faktisch" géén „vox media" is. De wereld is een gevallen wereld. Wie zal het betwisten? Toch legt hij dan één accent te weinig, dwz. hij legt er een op het lapsarische, maar — anders dan de reformatorische confessie — niet een op het gebleven creatuurlijke, niet een op de primus usus legis, zouden wij zeggen. Dat hij zelf maar één kant kent mag hij op zijn beurt de opponens niet verwijten, wat hij, 57 doet, als we van hem lezen: „wanneer het waar is, dat hetgeen velen gezien hebben als betreurenswaardige afval, in wezen *niets anders* is dan een prijzenswaardig proces van mondig-worden" (curs. R.). Wie zegt dit? Zelfs bij Gogarten zal men een dergelijke lof op de secularisatie nimmer tegenkomen. Zie integendeel, *Neuzeit*, 9! Ook dìt is de dubbelzinnigheid doorsnijden. Zie voor een proeve van voorzichtige analyse v. d. Velde, *Saecularisatie*, 18: „de wetenschap van de natuur is a-theistisch, dwz. God komt er niet als verklarende term in voor. Het wil niet zeggen, dat de natuurwetenschap de stelling ‚God bestaat niet' uitspreekt en voor haar rekening neemt" (cf. Stallmann, a.w. 16). Een moderne weergave van de twee rijken leer — welke leer zich bij uitstek leent voor een doeltreffende analyse van de verhouding kerk-secularisatie — toegepast op de verhouding tot de moderne wetenschapsleer, zij het meer „luthers" dan „calvinistisch"!

[149] Rietveld, a.w. 246. Voorts enkel, 11 v. in de zin van ontkerkelijking.

[150] Rietveld, a.w. 260.

[151] Rietveld, a.w. 24 lijkt opener, als we lezen, dat tegenover kerstening „niet onmiddellijk daemonisering" staat (cf. 190, waar hij een duidelijk verschil maakt tussen saeculariseren en sataniseren), maar, zo gaat hij dan door: „wel saecularisatie" = „de weg naar de daemonisering". Dat secularisatie ook „een drang, een ontwikkeling der wereld naar het zuivere wereld zijn" kan betekenen, is voor hem, 25 weliswaar op „etymologische, historische en schriftuurlijke gronden" zeker ook „mogelijk", maar niet „feitelijk". Het „Handeln, das Jesus Christus nicht ausschliesst" (Bonhoeffer, a.w. 266), déze openheid komt bij Rietveld niet tot zijn recht en de verwarring, waarin de christen zich jegens de secularisatie bevindt, lijkt uitsluitend onvruchtbaar (167).

te denken, dat men anders dan vuile handen makend [152] achter het zuivere begrip wereld kan komen. Alsof dat trouwens het enige zou zijn, waaraan de secularisatie vanuit de wereld ons kan helpen, dat óók [153]! Maar niet minder komen wij er zo achter, wat het begrip geloof eigenlijk is [154]. Van Luther [155] en Melanchthon [156] tot Bonhoeffer [157] en Gogarten [158] toe, is het laatste volkomen méde inzet geweest bij het bepalen van de usus politicus legis [159]. De twee rijken leer leert ons kerk en wereld beide te plaatsen [160].

Genoemde dubbelzinnigheid komt fraai uit in een studie van Cramer: „Stoicheia tou kosmou". De studie is exegetisch, maar sluit bepaalde conclusies voor ons onderwerp niet uit. Voor Cramer is de „wereld" bij Paulus „begrip voor het verlorene, van al wat door de zonde en vergankelijkheid getekend is" [161]. Niettemin gaat het tevens om een „macht, niet het kwade inzaaiend in de mens doch integendeel zijn leven ordenend, hem bewarend voor de chaos, waaraan hij zich dreigt prijs te geven" [162]. Hij wil dan van heilzaam noch satanisch spreken [163] maar — zulks in aansluiting aan Berkhofs studie over de machten [164] — over het

---

[152] Van Ruler, *Kirche und Staat,* 223: „Wie sollte er seine Hände nicht schmutzig machen, wenn Gott selber so ins Fleisch hineingegangen ist"? De dubbelzinnigheid is voor hem gegeven met het feit, dat het wereldbestel zijn doen en laten zowel aan de zonde als aan de schepping heeft te danken cf. Bohatec, *Calvin und das Recht,* 57, 59 en *Staat und Kirche,* 171, 173 voor wat Calvijns en Luthers kijk hierop betreft. Daarom is ook de discussie, in hoeverre het in de usus politicus legis om „Schöpfungsordnung" of „Erhaltungsordnung" gaat, principieel onoplosbaar.

[153] Thielicke, a.w. I, 1827 zegt ten onrechte, dat wij de gedachte dat er terreinen zijn, waarop christenen achteraan komen „cum grano salis" moeten nemen. De gedachte komt niet alleen bij Luther voor — hij verwijst naar *W.A.* 45, 525 — maar ook in de Schrift (Luc. 16 : 8).

[154] Ebeling, a.w. 414: „von der Klarheit des regnum Christi kommt Klarheit *über* das regnum mundi, jedoch wird das regnum Christi klar nur *am* regnum mundi" cf. Berkhof, a.w. 89: „dat niet alleen de wéreld via de kèrk door God wordt onderwezen, maar dat ook de kèrk via de wéreld door God wordt onderwezen".

[155] Törnvall, a.w. 412: „Was Luther eigentlich will, ist dies, die Reinheit und Souveränität des Evangeliums zu wahren".

[156] Schwarzenau, a.w. 53: „Melanchthon bangt ... um das Evangelium".

[157] Rietveld, a.w. 85: „Blijkbaar heeft Bonhoeffer een instinctieve huiver voor wat er met het christelijk geloof gebeurt".

[158] Gogarten, *Der Mensch,* 105: „nur so kann die Reinheit des Evangeliums wirklich gewahrt werden. Reinheit des Evangeliums, das heisst, dass das Evangelium wirklich nur als Evangelium und nicht doch als Gesetz ... verstanden wird" cf. 482: dat het geloof „Glaube an das reine Evangelium und darum das Gesetz Gesetz und das Evangelium Evangelium sein lasst" cf. 319, alsmede *Neuzeit,* 141: „Das Verhältnis zwischen dem Glauben und der Säkularisation ist demnach so, dass es den Glauben nicht gibt ohne die Säkularisierung des Verhältnisses des Glaubenden zur Welt" cf. Wagler, a.w. 100.

[159] V. d. Berg, a.w. 28: „het breken van het *corpus christianum* kan ook de mogelijkheid scheppen voor een nieuwe, missionaire ontmoeting tussen de gemeente en de wereld" cf. *Constrained,* 14: „We have learned to see the limitations and the dangers of the old concept of the corpus christianum".

[160] Törnvall, *Regiment,* 79, 133, 176 cf. Ebeling, a.w. 411.

[161] Cramer, *Stoicheia,* 67.

[162] Cramer, a.w. 82.

[163] Cramer, a.w. 90.

[164] Berkhof, *De machten,* 17 vv.

„gebinte" van deze wereld[165]. Hij plaatst dit wereldse helemaal — we horen zelfs: „Onmiskenbaar is het de wet, die in de brief aan de Galaten als stoicheion wordt aangeduid"[166] — in de wetssfeer van de ons bekende usus politicus legis, met alle vóór- èn nadelen van dien[167]. Zoals ook Ridderbos dat doet, als hij er onder verstaat: „hetgeen de mensheid buiten Christus aan kennis en mogelijkheden ter verlossing meent te bezitten, en te betrachten"[168]. Niet duidelijk is, waarom hij het nodig vindt zich dan te distantiëren van Greijdanus' gedachte aan een lex paradisiaca daarbij[169]. Het feit, dat Greijdanus te weinig „heilloos" interpreteert[170] — behoeft het verband tussen politicus en paradisiaca nog niet door te snijden.

Zelfs Thielicke, die van het begrip secularisatie zegt al even weinig te moeten hebben als van het begrip secularisme[171] en die, wanneer hij poneert, „dass mit dem Fortschritt der Säkularisation . . . erst ‚sichtbar' geworden ist, was die Welt ist"[172], daarmee „die Ungeheuerlichkeit des dämonischen Potentials" bedoelt, zèlfs Thielicke kan, bij nader inzien een en ander met Gogarten toch ook weer onderscheiden[173] en naar aanleiding van zoiets als de Schriftcritiek uitroepen: „Das säkularistische Interim in der Schriftauslegung kann nicht ungeschehen gemacht und darf nicht ignoriert werden. Man kann nicht einfach dahinter zurück"[174]. Het gaat hier dan om weer iets anders, een variatie, zij het op hetzelfde thema, nl. de ontgiftiging van de secularisatie in malam partem tot een in bonam partem — „So scheint das Reich Gottes auch ursprünglich säkuläre Intentionen in seinen Dienst zu stellen"[175] — maar hij blijkt zich het nieuw-testamentisch „In-der-Welt-aber-nicht-Von-der-Welt-sein" als „dringliches Problem" in alle dubbelzinnigheid bewust[176].

Ook Bonhoeffer

Ook Bonhoeffer heeft zich hieraan, aan deze dubbelzinnigheid dus, niet kunnen ontworstelen. Wij zeggen „zelfs" Bonhoeffer, omdat Bonhoeffer in zijn ethiek zeer sterke bedenkingen heeft geuit tegen een

---

165 Cramer, a.w. 93, 101.
166 Cramer, a.w. 162.
167 Cramer, a.w. 160, 162 vv.
168 Ridderbos (H. N.), *Vrijheid en wet,* 94.
169 Greijdanus, *Galaten,* 258.
170 Cramer, a.w. 149 vv.
171 Thielicke, a.w. I, 112, 133. Voor de vereenzelviging zie vooral II, 1, 1320.
172 Thielicke, a.w. I, 4.
173 Thielicke, a.w. II, 2, 3945 v.
174 Thielicke, a.w. I, 120 cf. 129, Bonhoeffer, a.w. 37: „Dass intellektuelle Redlichkeit nicht das letzte Wort über die Dinge ist, dass die Helle des Verstandes oftmals auf Kosten der Tiefe der Wirklichkeit geht, hebt doch niemals mehr die innere Verpflichtung zum ehrlichen und sauberen Gebrauch der ratio auf. Hinter Lessing und Lichtenberg können wir nicht mehr zurück" cf. Müller-Armack, *Das Jahrhundert ohne Gott,* 1948, 28 (bij Rietveld, a.w. 29).
175 Thielicke, a.w. II, 2, 1297.
176 Thielicke, a.w. I, 9.

primus usus legis leer, die zich de weelde van een lex naturae [177], het denken in twee ruimten [178] en enigerlei vorm van „Eigengesetzlichkeit" meent te kunnen permitteren [179]. Dit aan de éne kant. Aan de andere kant komt toch ook hij tot zoiets als een belijdenis van een ruimte voor het natuurlijke [180] en het natuurrecht [181], eerbied voor het voorlaatste [182] en een veelzijdig begrip werelds [183]. Wij vallen Rietveld dan ook gaarne bij, wanneer deze, naar aanleiding van Bonhoeffers onderscheiding tussen laatst en voorlaatst — welke onderscheiding, zoals hij terecht opmerkt [184], zeer typerend is voor diens ethiek [185] — de vraag stelt of een en ander toch weer niet samenhangt met „het door Bonhoeffer zo fel bestreden denken in twee ruimten" [186] en hem reeds hier „op weg naar de mondige wereld in Widerstand und Ergebung" ziet [187]. Dat betekent, dat wij, met hem [188], Stern afvallen, die wel ziet, dat het tweeruimtelijk denken Bonhoeffer niet heeft losgelaten [189], maar niettemin tot een *„corpus alienum"* in zijn denken concludeert [190]. Wel merkt

---

177 Bonhoeffer, a.w. 248: „Das Verhältnis der Predigt des primus usus zum natürlichen Gesetz ist nicht geklärt" cf. 364 en 281: „Menschen- und Naturrechte gibt es nur von Christus her, d.h. aus Glauben".

178 Bonhoeffer, a.w. 61—69 cf. a.w. 73: „Jede Aufteilung in getrennte Räume verbietet sich".

179 Bonhoeffer, a.w. 61, 256. Alleen een vanuit de verkondiging van Gods Woord gerelativeerde „Eigengesetzlichkeit" wordt, 282 — en dan nog, wanneer „er nicht misverstanden wird"! — erkend. A.w. 254 horen we van een betrekkelijke autonomie van de overheid, waaraan de kerk niet tornen mag, maar deze blijkt „nichts anderes" dan de ons bekende „souvereiniteit in eigen kring" cf. 282.

180 Bonhoeffer, a.w. 93—128.

181 Bonhoeffer, a.w. 95: „Die Vernunft vernimmt im Gegebenen das Allgemeine; so ist auch das gegebene Natürliche, wie es die Vernunft vernimmt, ein Allgemeines. Es umfasst die ganze menschliche Natur. Die Vernunft erkennt das Natürliche als allgemein Gesetztes". Dat hiermee niet ten onrechte het natuurlijke bij Bonhoeffer en het natuurrecht over één kam worden geschoren, bewijst, behalve de functionnering van de typisch natuurrechtelijke elementen „Vernunft" en „ein Allgemeines im Gegebenen" — evenals het, 99 genoemde „suum cuique" — vooral ook wat we, 266 lezen: „Für die heidnischen Obrigkeit aber gilt, dass eine providentielle Übereinstimmung zwischen den Inhalten der zweiten Tafel und dem dem geschichtlichen Leben selbst innewohnenden Gesetz besteht".

182 Bonhoeffer, a.w. 79—92.

183 Bonhoefer, a.w. 65 maakt onderscheid tussen „Weltlichkeit" en „wirkliche Weltlichkeit" cf. 281 alsmede, 285 tussen „Weltlichkeit" en „echte Weltlichkeit".

184 Rietveld, a.w. 148: „We hebben hier te doen met een zeer fundamentele gedachte van Bonhoeffer".

185 Bonhoeffer, a.w. 5: „Heute ist mir ein möglicher Titel für mein Buch eingefallen: ‚Wegbereitung und Einzug', entsprechend der Zweiteilung des Buches (die vorletzten und die letzten Dinge)".

186 Rietveld, a.w. 151. De vraag, die ook al, 74 bij hem ter sprake komt, wordt, 154 bevestigend door hem beantwoord met de woorden: „Het denken in twee ruimten, waartegen Bonhoeffer zich verzet, heeft hier toch wel invloed op hem", cf. Bonhoeffer, a.w. 35: „Es gibt zwei Reiche", welke, 259 „streng zu unterscheiden sind", alsmede Müller (H.), a.w. 46.

187 Rietveld, a.w. 153. cf. Müller (H.), a.w. 315 voor het verband tussen het „Natürliche" en de laatste brieven.

188 Rietveld, a.w. 155.

189 Stern, *Bonhoeffer*, 155, met verwijzing, 154 naar Bonhoeffer, a.w. 62, 68.

190 Stern, a.w. 160.

Bethge op, dat Bonhoeffer de uitdrukking „secularisatie" niet meer gebruikt, maar tevens, dat hij dit slechts doet om hem te vervangen door die van een mondige wereld [191] en het is wel duidelijk, dat Bonhoeffer „sich entschlossen weigert, noch länger in die Klage über die Säkularisation der modernen Welt einzustimmen" [192]. Men kan zich afvragen, of Bonhoeffer wel consequent is geweest in het afwijzen van de lex naturae enerzijds, in ieder geval in het opperen van zeer vele bedenkingen in deze richting, en het royale honoreren van het voorlaatste anderzijds, met alle consequenties — de belijdenis van een mondige wereld [193] — daaraan verbonden. Maar wij zouden dan liever niet met Rietveld Bonhoeffer mèt het eerste plaatsen voor de inconsequentie van het laatste [194], maar omgekeerd, hem vanuit het tweede wijzen op de inconsequentie van het eerste — ook al realiseren wij ons, dat óók Bonhoeffers mondige wereld een dubbelzinnige zaak blijft, dwz. iets, dat Christus met „godenwereld en al" blij accepteert [195] aan de ene kant, maar waaronder Hij bitter lijdt aan de andere kant [196] — iets, wat ons meer de consequenties van de reformatie lijken. Wanneer Rietveld de door hem betwiste gedachten van Bonhoeffer nauwkeuriger hiermee — dat is: met die van de reformatie — vergeleken had — hij doet het nu eigenlijk [197] alleen met die van Kuyper en dat zou niet mogen hinderen, ware het niet, dat ook dit te onnauwkeurig is geschied om de congenialiteit duidelijk te laten uitkomen [198] — zou hij tot belang-

---

[191] Bethge, Bonhoeffer, 21.

[192] Schlingensiepen, *Bonhoeffer*, 99.

[193] Bonhoeffer, *Widerstand*, 180.

[194] Rietveld, a.w. 142.

[195] Bonhoeffer, a.w. 222.

[196] Bonhoeffer, a.w. 246 v.

[197] Rietveld, a.w. 193: „De grote reformatoren zijn dan ook eensgezind in hun positieve waardering van de cultuur". Hij werkt dit niet verder uit, hoogstens, 202 in de zin van zijn begrip sacralisatie cf. noot 149.

[198] Rietveld, a.w. 23, 190 v., 210, 219. Juist de gemene gratie opvatting van Kuyper leert ons, dat Rietvelds definitie van secularisatie = 5, 24, 142, 190, 194, 208, 211, 246, 254, 260, 266 „emancipatie van de drieënige God", nog niet gelijkgesteld mag worden met, 211 „losgemaakt uit de verbanden met God". Kuyper, *G.G.* III, 76: „toen keizer Justinianus het resultaat van de Romeinse rechtsstudiën ten slotte verzamelde, en dat Heidensch product *in den naam van God Drieëenig* uitgaf, beging hij wel in zoover een fout, dat hij den eisch voorbijzag om door nòg hooger openbaring ook het recht nog zuiverder te funderen, maar handhaafde hij toch in zooverre een diepe en ware gedachte, dat hij ook het product van de Heidensche rechtsstudiën verstond in den zin van wat Jesaja sprak: Het was God die ook de Romeinen onderwees" wijst hier een weg midden door Gogarten enerzijds en Rietveld anderzijds, ondanks een concessie van de laatste als, 191: „We zullen er echter intussen ook mee hebben te rekenen, dat het ‚goede' in de breedst mogelijke zin in deze wereld niet los te denken valt van God n.l. niet van Zijn voorzienigheid en van wat althans in de kring der volgelingen van Kuyper bekend staat als de algemene genade". De vraag is juist in hoeverre hij hier eigenlijk in zijn studie rekening mee gehouden heeft. A.w. 202 spreekt hij van een vraagstuk en, 190 zelfs van een „moeilijk" vraagstuk, maar hij werkt het o.i. te gemakkelijk uit. Wanneer hij, 35 niet geschreven had: „*Afgedacht van* (curs. R.) de vraag naar de bewarende, bederfwerende invloed van de lankmoedigheid Gods", had hij meer overgenomen van het zware accent, dat Bonhoeffer heeft durven leggen op het natuurlijke leven

rijke punten van overeenstemming zijn gekomen tussen deze gedachten en die van Bonhoeffer [199]. Behalve tot een niet onbelangrijk verschil tussen deze en die van Gogarten [200], met wie hij Bonhoeffer — overigens terecht — vele malen ziet overeenstemmen [201]. Wanneer hij meer met de zo alleszins reformatorische triplex usus legis had gewerkt, was zijn verwondering minder groot geweest over wat wij niet anders kunnen zien dan als Bonhoeffers niet los kùnnen komen híervan.

De zin, waarmee wij caput II besloten: „Zo blijkt deze leer niet alleen de reformatie in haar greep gehad te hebben, maar ook de latere geslachten in deze greep gehóuden te hebben, met alle consequenties (lex naturalis! twee rijken! Eigengesetzlichkeit!) daaraan verbonden" zouden wij hier willen herhalen. Gelukkig zijn er in het reformatorisch — en wat meer zegt: óók in het calvinistisch — kamp weer stemmen, die het tegen een allerwegen [202] bestaande verdachtmaking van de twee rijken leer opnemen [203].

---

en „juist als Calvinist uit de school van Kuyper", 210 ook hierin de overeenstemming tussen Bonhoeffer en Kuyper gezien. Wie vindt, dat Bonhoeffer te optimistisch kon redeneren zal dit ook van Kuyper moeten vinden. (De énige, die — en dan nog maar vluchtig en voor ons niet ter zake — hier verbanden aanroert is Meuss, *Bonhoeffer*, 66 cf. *Bericht*, 9).

[199] Rietveld, a.w. 195 verzet zich tegen een „tegelijk" bij Bonhoeffer van kijk op het boze èn een „merkwaardig optimisme", dat echter voluit reformatorisch mag heten, omdat het het „tegelijk" is van de corruptio totalis èn de lankmoedigheid Gods, tot ons komend in de leer van de usus civilis legis. Ook de notie van het „voorlaatste", zelfs als wegbereiding, is reformatorisch, temeer, omdat Bonhoeffer deze wegbereiding ziet als „Weg vom Letzten zum Vorletzten" (a.w. 91). Op de rol van de „Vernunft" bij de Reformatoren hebben wij reeds — cf. 51—55 — uitvoerig gewezen. Men denke hierbij aan een zin van Bonhoeffer als die we, 93 vinden: „Wenn es innerhalb der gefallenen Schöpfung keine relativen Unterschiede mehr gab, dann war der Weg für jede Willkür und Unordnung frei" — dit relatief verschil zit hem zéér hoog — en vergelijke hiermee *C.R.* XXX, 212. Dat het intussen ook bij Bonhoeffer niet minder dan bij de reformatoren handelt om genáde in al deze gevallen, blijkt, 99 waar we lezen: „Sie („Die Rechte des natürlichen Lebens" R.) sind nicht in erster Linie das, was der Mensch in eigenem Interesse einklagen kann, sondern das, wofür Gott selbst einsteht".

[200] Gogarten, *Neuzeit*, 135 v. heeft moeite met de totale corruptie, vooral als deze erop neerkomt, „dass die Welt die Schöpfung Gottes ist, wäre nur in einer sehr gebrochenen Weise beizubehalten". Wanneer hij, 135 zich verzet tegen de gedachte: „Die Welt und die Ordnungen wären durch den Sündenfall ein für allemal verderbt; was in ihnen geschähe, hätte gar keine oder nur eine negative Beziehung zum Heil", verzet hij zich tegen een gnostische caricatuur van het reformatorisch erfgoed.

[201] Rietveld, a.w. 154 v., 209, 211.

[202] Ebeling, a.w. 407: „Seit mehr als zwei Jahrzehnten ist die Zwei-Reiche-Lehre besonders heftig umstritten" cf. Lau, *Zweireichelehre*, 306.

[203] V. d. Berg, *Twee regimenten*, 29: „Wie de leer der twee regimenten aan de orde stelt, bemerkt, dat hij argeloos een weg is ingeslagen waarop vrijwel alle vraagstukken van de ethiek komen aantreden" cf. Ebeling, a.w. 408: „Die Notwendigkeit der Zwei-Reiche-Lehre verantworten heisst . . . nicht, *in* eine schwierige und dunkle Lehre Klarheit bringen, sondern *durch* die Zwei-Reiche-Lehre Klarheit bringen in den Irrgarten der uns angehenden Wirklichkeit". Ook Ridderbos (S. J.), a.w. 298 oordeelt, dat men „met algemene banbliksems tegen het spreken over twee terreinen . . . wat voorzichtiger" moet zijn. Hij meent, dat er *Dial. Theol.* 128 „ook in goede zin over twee terreinen gesproken kan worden", al geeft hij zelf de voorkeur aan het spreken over een „*twee-bronnen-leer*" om „alle misverstand uit

Barmen en artikel II van de Nederlandse Geloofsbelijdenis

Intussen kan ook het omgekeerde zich voordoen. Nl., dat de christen zich niet vanuit de andere usus legis gewezen ziet op de usus civilis, en op wat deze doet — al dan niet gecorrigeerd vanuit de andere usus — maar dat de christen zó schrikt van de dolle manier, waarop de politicus zich openbaart, dat hij zich teruggeworpen ziet door deze òp de andere usus en daarbij als het ware onderduikt.

Een soortgelijke situatie heeft zich voorgedaan in het Duitsland van Hitler [204], niet dan nadat men de staat aan zijn eigen gerechtigheid — als Augustinus Rome [205] — had herinnerd [206]: zulks geheel in de lijn van de twee rijken leer. De duitse catastrofe ligt — wij herhalen het nog eens — dan ook niet in de lijn hiervan, maar vindt, omgekeerd, haar oorzaak niet weinig in het feit, dat men de staat juist niet langer toestond enkel maar staat te zijn, maar er een „pseudo-kerk", ja „eine vergöttlichung des Staates" van maakte [207].

In de eerste — en belangrijkste — Barmer-these [208] is genoemde terugtocht triumfantelijk uitgevoerd, toen de bruggen tussen de ene en de andere usus werden opgeblazen en ook het verdachte „und" [209] de

---

te sluiten". Het komt ons voor, dat hij het één met het ander maar moeilijk zal kunnen beschermen en wij geloven ook niet, dat dat nódig is. Binnen gereformeerde kring heeft men na de aanval van De Graaf (*Christus en de wereld,* 75 v., 106, 133, 140) niet meer zó durven spreken. De Graafs gedachten verdienen méér dan enkel als waarschuwing serieus genomen. Maar hij werkt méér dan Schrift en reformatie met één (christologische) noemer, terwijl hij bovendien te weinig oog heeft voor de betekenis van de wet voor het geestelijk en dat van de genade voor het wereldlijk rijk bij Luther. Met als resultaat een misplaatst verwijt van dualisme (75), óók tussen Luther en Calvijn!

204 Bonhoeffers woorden, *Ges. Schr.* I, 42: „An der Universität glaube ich nicht mehr — habe ja eigentlich nie daran geglaubt — zu ihrem Ärger. Die gesamte Ausbildung der Theologennachwuchses gehört heute in kirchlich-klösterliche Schulen, in denen die reine Lehre, die Bergpredigt und der Kultus ernst genommen werden — was gerade alles drei auf den Universität nicht der Fall ist und unter gegenwärtigen Umständen unmöglich ist", kunnen in verband hiermee gezien, omdat zó ook weggeroepen kan worden van de „theolog. begründeten Zurückhaltung gegenüber dem Tun des Staates".

205 Törnvall, *Regimentenlehre,* 409: „Es ist des römischen Reiches eigener Mangel an Gerechtigkeit, der ihm seinen Untergang bereitet hat".

206 Bonhoeffer, a.w. II, 46: De kerk „wird diese Frage mit allem Nachdruck dort zu stellen aufgerufen sein, wo der Staat gerade in seiner Staatlichkeit, d.h. in seiner mit Gewalt, Recht und Ordnung schaffenden Funktion bedroht erscheint".

207 Wolf, *Barmen,* 140.

208 Barmen I, vooral met verwijzing naar Joh. 14 : 6 en 10 : 1, 9 en met de explicatie: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung ausser und neben diesem eine Worte Gottes (,Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen, und zu gehorchen haben') auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen" (bij Wolf, a.w. 92).

209 Wolf, a.w. 97 v. Wat dit „und" betreft merkt Wolf, zie, 94 voorts op: „es ist nur ein relativer Unterschied, ob man neben der Heiligen Schrift in der

lucht inging. Men zal deze situatie een noodsituatie moeten noemen, ook al behoeft dit geenszins te betekenen, dat de belijdenis van Barmen slechts een „theologische Erklärung" zou zijn of slechts historische betekenis zou hebben [210]. Daarvoor is onze nood te actueel en zijn er te veel belijdenissen in noodsituatie geboren en deze was geen kleine, want de duivel ging rond als een briesende leeuw en vooral als een engel des lichts. Barmen heeft een terugtocht betekend van de primus òp de andere usus van de wet in een tijd, dat men weinig keuze had [211] en de usus civilis legis een vergiftigde zaak mocht heten. Men kan verder gaan nog en zich afvragen, of deze these antithetisch bezien niet meer waarde bezat dan art. II van de Ned. Geloofsbel., dat met zijn belijdenis van de twee bronnen van openbaring — en dat betekent toch óók: twee *kenbronnen* [212] (het oorspronkelijke „nous confessons" [213] doet daar niets aan af) en dat de éne wijze van kennen zaligmakend mag heten, terwijl de andere in de inexcusabiliteit voert, dat laatste veronderstelt nogal wat bij iedereen [214]! — misverstand kòn bieden [215]. Zij het nimmer zo als een belijdenis, die dit misverstand wel moest bieden — het woord lijkt een eufemisme — de zg. Ansbacher Ratschlag van 11 juni 1939, waarvan men de verschijning in die situatie, zowel „kirchenpolitisch" als ook „theologisch" fout kan noemen [216]. Men kan zeggen, dat Barmen artikel II van de Ned. Geloofsbel. in een crisis-

---

Kirche geschichtliche Ereignisse oder aber die Vernunft, die Kultur, das ästhetische Empfinden, den Fortschritt oder andere Mächte und Grössen als bindende Ansprüche an die Kirche kennt". Reeds vóór '34, „also vor den Barthschen Vortrag und unabhängig von ihm" (Diem, *Barths Kritik,* 15) wees Wolf zelf al op het gevaar van het „und" (*Gesetz bei Luther,* 307).

[210] Wolf, *Barmen,* 74 verzet zich hier terecht tegen.

[211] Heintze, a.w. 26: „Ebenso musste die erste These der Barmer theologischen Erklärung, die damals wie heute von lutherischer Seite unter Berufung auf den Unterschied von Gesetz und Evangelium angegriffen wird, gegen den damaligen Einbruch der natürlichen Theologie so formuliert werden". Inderdaad, dìt „sola fide" is tegen een „synergisme" bedoeld.

[212] Berkouwer, *Alg. Openb.* 229: „Toch ligt het probleem juist daarin, dat in artikel 2 niet maar over feitelijke Openbaring, maar over *kennis* der Openbaring gehandeld wordt".

[213] Berkouwer, a.w. 228: „Allereerst herinneren we er aan, dat het hier gaat om een gelóófsbelijdenis, zoals blijkt uit het ‚wij', waarmee artikel 2 begint, Haitjema en Polman wijzen er op dat in het oorspronkelijk ontwerp van De Bres niet stond: ‚wij *kennen* Hem door twee middelen', maar ‚wij *belijden* Hem als zodanig te kennen door twee middelen'", met verwijzing naar Bakhuizen v. d. Brink, *De Ned. Belijdenisgeschriften,* 1940, 60: „Nous confessons le cognoistre tel par deux moyens".

[214] Polman, *N.G.B.* I, 171: „De bewering van Koopmans en Van Ruler, dat in art. 2 over de vraag, of de openbaring Gods bij de natuurlijke mensen ook leidt tot enige kennis van God met geen woord gesproken wordt, is vanuit de bronnen, waaruit dit belijden is gevloeid, niet te handhaven. De woorden ‚welke dingen alle genoegzaam zijn om de menschen te overtuigen en hun alle onschuld te benemen' onderstellen het onverwoestbaar zaad der religie en de inwerking van Gods openbaring door te werken op elk gemoed".

[215] Berkouwer, a.w. 230.

[216] Wolf, a.w. 100 laat zien, hoe men van lutherse zijde onderscheid maakt tussen het een en het ander.

situatie mocht verbeelden [217]. Verder mag onze waardering niet gaan, omdat zij niet verder *behoeft* te gaan.

Dwz. wij kunnen hierbij niet blijven stáán [218], omdat artikel II zijn goed recht heeft om voor èn na Barmen beleden te worden en er geen sprake van is, dat het eerste door het laatste — of door de omstandigheden — inmiddels „achterhaald" zou zijn. Zeker wanneer Barmen „die Möglichkeit einer natürlichen Theologie als solche durchaus nicht leugnet" en enkel bedoelt te zeggen, dat deze „keinen Sinn und Bestand haben kann . . . wenn es darauf ankommt zu sagen, wem wir im Leben und Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben" [219] en juist ook, omdat deze bedoeling niet duidelijk uitkomt [220]. Artikel II van de Ned. Geloofsbel. — en het is typerend voor het hele belijden van de reformatie [221] — lijkt thetisch bekeken vruchtbaarder dan ge-

---

[217] Wolf, a.w. 82 geeft twee uitersten aan interpretatie: Schlink (*Die Verborgenheit Gottes des Schöpfers nach luth. Lehre,* in: Theol. Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag, 1936, 221) „stellt fest: dass die 1. These ‚sowohl in ihren Lehr-wie in ihren Verwerfungssätzen mit den lutherischen Bekenntnisschriften übereinstimmt. Die erste Barmer These hat somit . . . als Lehre der lutherischen Kirche zu gelten'" en Althaus (*Die christliche Wahrheit,* 1947, I, 71) zegt: „keiner ‚lutherischen Interpretation' dieser These wird es gelingen, sie als im Einklang mit der Schrift und mit dem lutherischen Bekenntnis zu erweisen". Men zal het verband tussen een en ander ondergronds moeten zoeken en vinden.

[218] Van Ruler, *Droom en gestalte,* 267: „Het is natuurlijk mogelijk, dat men als gereformeerde christenen tijdelijk met sommige of alle cultuurgoederen in het isolement gaat, omdat het practisch niet anders kan. Maar principiëel dit isolement of deze verkerkelijking van de cultuur motiveren, is, gereformeerd genomen, principiëel onjuist".

[219] Barth, *K.D.* II, 1, 200.

[220] Wolf, a.w. 101 behoeft het zich inderdaad niet aan te trekken, wat tot „den stehenden lutherischen Bedenken gegen ‚Barmen' gehört" nl. „dass seine erste These nicht nur nichts aussage über die natürliche und allgemeine Offenbarung, sondern dass sie auch nicht . . . klar von der Notwendigkeit des Gesetzes rede". Al deze zaken behoefden in Barmen niet aan de orde te komen — al gebeurt het wèl in de 5-e these! — dat was confessioneel al eerder gezegd en beleden. Wat wij ons wel moeten aantrekken, dat is, dat Wolf aan de hand van Barmen zich gaat verzetten tegen een revelatio generalis, welke z.i. alleen maar kan uitlopen op een revelatio specialis in de meest ongunstige zin van het woord of deze revelatio generalis moet, zo horen we, 105 „*nur* von der revelatio specialis her, von Christus aus . . . *mit*verkündigt". Ten onrechte noemt hij dit laatste „gemeinreformatorisch Urteil". Barth, *Schweiz. Stimme,* 192 ontleent aan Barmen het „Jesus Christus oder Naturrecht" — een al even weinig reformatorisch dilemma. De moeilijkheid, inhaerent aan de eerste These van Barmen is, dat er niet alleen gezegd wordt, dat Jezus Christus het „eine Wort Gottes" is, dat wij „zu vertrauen" hebben, maar dat Hij ook het éne woord is, dat wij „horen" en dat heeft — reformatorisch gezien — altijd verschil gemaakt. Men moet de generalis niet specialiseren, maar men mag ook de specialis niet generaliseren!

[221] Berkouwer, a.w. 222: „Ook in andere confessies treffen we een nadrukkelijke belijdenis aan van de z.g. algemene Openbaring Gods in de werken Zijner handen". Hij wijst dan op de „*Ungarisches Bekenntnis*" van 1562 (Müller, a.w. 376), de *Grote Westminster-Catechismus* (Müller, a.w. 612), de *Westminster-Confessie* van 1647 (Müller, a.w. 542), de „*Böhmisches Bekenntnis*" van 1609 (Müller, a.w. 457), de „*Helvetische Konsensus*" (Müller, a.w. 867) en de *revisie* van de *Westminster-Confessie* van 1902 (Müller, a.w. 943) en gaat door: „Men kan zeggen, dat deze belijdenis gemeengoed was van de kerken der reformatie".

noemde these [222], temeer, omdat het ook maar niet argeloos [223] èn midden in een twee bronnen polemiek is ontstaan (nl. die met Rome!) [224]. Barmen kan ons leren, hoe wij onder leiding van ons aller Heer en Meester ons zo effectief mogelijk van een onheilspellende usus politicus legis kunnen verwijderen. Artikel II van de Ned. Geloofsbel. kan ons leren, hoe wij zo snel mogelijk aan een goed functionnerende usus politicus kunnen komen en dat deze ons waarlijk gegùnd is. En waarom zou dat niet óók — zij het meer dan ooit gewaarschuwd — het oude „en" mogen betekenen met alle consequenties — de christelijke organisaties! — daaraan verbonden in een oprechte poging tot een oprechte secularisatie te komen [225]? Het zou zonder meer tragisch moeten heten, wanneer vanuit Barmen hier een spaak in het wiel werd gestoken. Temeer, omdat Barmen ook duiden kan op een verstek laten gaan van bovengenoemde organisaties, niet praktisch, maar principieel. Deze toch zijn een goede maatstaf bij de vraag of men zich ook weer niet te snel terug trekt op de kerk en de wereld te gauw de wereld laat. Te gauw of te véél [226]!

De waarde van een terugtocht op de kerk en haar schatten kan groot zijn. Niet alleen voor de christen, ook voor de ongelovige. Ook hij kan bij de kerk, bij voorkomende gelegenheden, zo niet het geloof dan toch een stuk redelijkheid van leven op doen. Met het oog daarop hebben in het Duitsland van Hitler — en niet alleen daar! — duizenden

---

[222] Niebuhr, *Wir sind Menschen,* 27 v.: „vielleicht ist diese Theologie zu sehr für die *Krisen* der Geschichte geschaffen! Sie scheint keine Führung zu geben für den christlichen Staatsmann in seinen alltäglichen Verantwortlichkeiten. Sie kann den Teufel bekämpfen, wenn er beide Hörner und beide Hufe (both cloven feet) zeigt. Jedoch weigert sie sich irgendwelche Urteile über Gut und Böse zu geben, wenn der Teufel nur ein Horn und nur eine Klaue zeigt". Men mag van de ark op de Ararat na de zondvloed niet een huis maken, voegt hij er aan toe en Weber, a.w. II, 17 zegt niet ten onrechte naar aanleiding van Barmen: „Mit einem an der Häresie der Gegenwart entwickelten Einspruch gegen eine ‚zweite Offenbarungsquelle neben der Schrift und inhaltlich von ihr unterschieden' trifft man die Alten nicht und auch nicht ihr Problem, dass auch noch das unsere sein sollte"!

[223] Berkouwer, a.w. 231: „Men kan moeilijk op de achtergrond van artikel 2 het geloof ontdekken in een ‚harmonieuze', ongestoorde wereld à la Leibnitz ... In de ‚schoonheid' waarvan artikel 2 spreekt, zal men eerder een herinnering moeten beluisteren aan Psalm 8".

[224] Berkouwer, a.w. 129 v.

[225] Schippers, *Het mandement,* 37 v.: „En nu weet ik, dat mijn vrienden uit de protestants-christelijke werkgemeenschap van de p.v.d.a. zullen zeggen: wij willen ook iets in deze geest. Ik antwoord hun ... ik geloof niet, dat in de gemeenschap met Christus de zakelijkheid tekort komt. Ik meen dat ik veel verder kan mikken dan gij"! Cf. Berkouwer, a.w. 231: „Misschien is de tijd niet ver meer, dat men de betekenis van artikel 2 weer meer zal gaan waarderen".

[226] Müller (H), *Kirche und Staat,* 12, 19 v. is een typisch voorbeeld van de wijze, hoe men met Barmen in de hand niet alleen allerlei christelijke actie kan te niet doen, maar ook het politieke klimaat van de D.D.R. kan laten betijen. De wijze, waarop hij de 5-e these van Barmen — welke over de autonomie van de politiek handelt — en de daarin vervatte twee-rijken-leer hanteert, zou zeker Calvijn, maar ook Luther te rustig voorkomen. Zij komt ook meer op rekening van Müller dan van Barmen, al vormt de wijze, waarop Müller Barmen interpreteert tevens een sprekend bewijs van het piëtistisch misverstand, waartoe de 1-ste these aanleiding kàn geven.

bij de kerk aangeklopt van buiten de kerk: om in de waanzin van het moment een common sense te betrekken, die op dat moment allerminst gemeengoed mocht heten [227].

De waarde van de terugtocht op de kerk voor geloof èn ongeloof mag ons intussen niet doen vergeten [228], tot welk een sterk humaniteitsbesef de duitse illegaliteit in staat is geweest, ook zònder die ontlening aan de kerk. Wij wezen er al op [229], hoe meer dan één commentator van Bonhoeffer het moet belijden, hoezeer diens „optimisme" over de mondigheid van de wereld in een tijd, dat deze zich brutaler — behalve misschien ook heiliger [230] — uitte dan ooit, ontstaan is, mede onder de indruk van de prachtige menselijkheid, die deze zelfde wereld wist op te brengen.

Nu wij op het merkwaardig feit gewezen hebben, dat Bonhoeffers respect voor de usus politicus legis en alle facetten van cultuur, wetenschap en ethiek daaraan verbonden, een hoogtepunt bereikte, toen genoemde usus zich tevens in een dieptepunt bevond — terwijl wij er eveneens op gewezen hebben, waarom dit nog zo merkwaardig niet is — willen wij nog iets naar voren halen, niet minder merkwaardig, dat overigens in de buurt van het bovenstaande ligt. Nl. dat Bonhoeffers liefde voor het Diesseits zich verscherpte en verhevigde, uitgerekend toen hij in volle vaart het Jenseits tegemoet reisde [231]. De apocalyptische levensomstandigheden, waarin hij, in het bijzonder aan het eind van zijn leven kwam te verkeren en het volle zicht op de eschatologie daaraan verbonden, hebben hem niet kunnen weerhouden tegelijkertijd het volle zicht te verkrijgen op de vrucht der eeuwen. Ook hier zal men kunnen zeggen, dat het één en het ander, vooral bij de man, wiens laatste woorden geweest moeten zijn: „Das ist das Ende ... für mich der Beginn des Lebens" [232] en die onder leven in de laatste plaats alleen maar géëstelijk leven verstond [233], elkaar blijkbaar meer ìnsluiten dan úit. De ware eschatologie zal wel neerkomen op de ware actualisering

---

[227] Bonhoeffer, *Ethik*, 159: „Vernunft, Bildung, Humanität, Toleranz, Eigengesetzlichkeit — es waren diese Begriffe die ... irgendwie heimatlos geworden waren und nun Zuflucht suchten im Bereich des Christlichen, im Schatten der christlichen Kirche".

[228] Rietveld, a.w. 145 vergeet dit en maakt ten onrechte *hier* een tegenstelling met Gogarten.

[229] Cf. noot 100.

[230] Bonhoeffer, a.w. 11: „Die Konturen sind überscharf ... Die Gestalten Shakespeares gehen um. Der Bösewicht und der Heilige".

[231] Ebeling, a.w. 94 zegt ervan: „Erstaunlich mutet es schliesslich an, dass seine Gedanken in der Haftzeit diese Richtung nehmen, und zwar, wie die Daten der Briefe ausweisen, gerade in dem zweiten, die Entscheidungen heraufführenden Jahr von April 1944 an".

[232] Landgrebe, *Bonhoeffer*, 34.

[233] Glenthøj, *Bonhoeffer*, 198 wijst op „dem letzten Wortwechsel mit Karl Barth in Basel 1941 (mitgeteilt von Karl Barth und Fräulein Ch. von Kirschbaum); Bonhoeffer fragt: Glauben sie, dass alles wiederkommen wird? Wird es sein — so wie der Genfer See? Karl Barth: Ja, so wie der Genfer See!"

van een usus legis, die eens waarlijk primus mag heten en de ware vitaliteit. Maar daarover later [234].

Schrift en actualiteit

Alvorens ons daarin te gaan verdiepen, eerst nog wat anders. Dat het christelijke nimmer gaat op kosten van het wereldse, de bijzondere openbaring niet op die van de algemene en de andere usus legis niet zomaar mogen uitgespeeld tegen de primus usus legis — dat moeten wij niet in de allereerste plaats uit het verleden van de reformatoren leren om het nog in het heden te kunnen belijden, maar mèt hen uit een bron, die in deze boodschap ons vóórgaat en het door ons gevondene royaal weet te waarderen: de bron van de Schrift.

In zijn ethiek zegt Bonhoeffer: „Der primus usus legis bleibt im Unterschied von den anderen usus in den Bekenntnis-Schriften ohne ausdrückliche biblische Begründung" [235]. Dit betekent voor hem niet, dat hij daarom onbijbels zou zijn. Zij het helaas niet zozeer vanwege de vanzelfsprekendheid, waarmee hij niet alleen in de belijdenisgeschriften, maar ook in de bijbel en dáárom in genoemde geschriften functionneert, als wel vanwege de pastorale accenten, die Bonhoeffer hem vanuit de gemeente meegeeft [236]. Een andere aanloop: Zoals bekend wil Van Ruler voor het feitelijk leven niet putten uit de lex naturalis, maar uitsluitend uit het Oude Testament [237]. Even afgezien van het dilemma O.T.-N.T., dat hieruit zou opgemaakt kunnen worden — wij volgen de auteur gaarne in de verschillende accenten, waarmee hij de verhouding van beide zo boeiend belaadt [238], maar zouden ze graag wat minder sterk leggen — ook dìt dilemma, dat van O.T.-natuurrecht klopt niet per se. Het klopt zelfs niet op zijn eigen theologie, als wij weten, dat Van Ruler voor wat hij het echte christendom acht, de alliage van Woord Gods en heidendom — het laatste minder religieus en meer algemeen werelds geladen — niet alleen niet schuwt, maar zelfs aanprijst [239]. Toch zal hij dit enkel als ideaal kunnen verdedigen, wanneer wij er vanuit mogen gaan, dat het Woord Gods zèlf zulk soort verbindingen kent, legt en verdedigt — iets, wat Van Ruler dan ook doet met de woorden: „Im alttestamentlichen Zeugnis steht der Mensch vor uns als Mensch, nicht nur als Christ", ná de uitspraak: „dass damit

---

234 Cf. VI.

235 Bonhoeffer, a.w. 248.

236 Bonhoeffer, a.w. 244 cf. Koopmans, *Wat zegt de bijbel?* 35 v. Dit is anders bij Horst, *Gottes Recht*, die weliswaar van geen natuurrecht wil weten *in* het O.T. (a.w. 235—259), maar het daarom, 258 v. nog niet *buiten* de bijbel wil desavoueren. Een o.i. moeilijk verdedigbaar dilemma cf. V, noot 6.

237 Van Ruler, *Vervulling*, 15, 467.

238 Van Ruler, *Rel. en Pol.* 126 v. geeft de verhouding O.T.-N.T. weer als het eigenlijke: niet-eigenlijke, wàt: dàt, aardse: hemelse van de openbaring.

239 Van Ruler, a.w. 283, *Vervulling*, 220; *Droom en gestalte*, 135, 258; *Gestaltwerdung*, 35.

auch die Möglichkeit für eine neue Synthese zwischen christlichen Glauben und Humanismus gegeben war" [240] — en de opmerking: „Das Element der Erde ist, m.E. nicht eliminiert, auch dann nicht, wenn das Kreuz Jesu in diese Erde gepflanzt ist. Auch hier hat das Alte Testament ein Plus gegenüber dem Neuen Testament" [241], gaat evenzeer op voor het plus van de algemene genade tegenover de bijzondere. Zelfs nog beter, omdat déze verhouding niet parallel loopt met die van O.T. en N.T. Beide bijbelgedeelten waarderen het één èn het ander. Op de grotere waardering van Van Ruler voor het begrip natuurrecht in de laatste tijd wezen wij reeds [242]. Maar ook in '45 kunnen wij al van hem lezen: „De geboden van den decaloog zijn ook bepaalde inzettingen en rechten des Heeren, welke Hij gegeven heeft ter bedwinging van den chaos" [243] — wat komt hier anders naar voren dan het natuurrecht? Het is voorts door de Heilige Schrift, dat Kuyper zijn leer van de primus usus legis, „De gemeene gratie", heeft laten legitimeren [244]. Ook de natuur krijgt daar immers haar plaats en zeggenschap [245]? Maar dàn kan er ook gesproken van „Schriftuur" en „Natuur" [246]; het bekende reformatorische „en". En terecht kan Brunner voor de christelijke theologen van alle tijden zeggen: „Sie waren wohl der Meinung, dass alle Wahrheit von Gott, nicht aber, dass alle Wahrheit allein aus der Bibel komme" [247].

Het is veelzeggend voor Luther, dat hij, „wo es irgend möglich ist, unmittelbare göttliche Einsetzungen und Bestätigungen" [248] zoekt, maar dat hij dan óók vindt, dat het Christus Zèlf is, die in Matth. 22 : 15 de regimenten onderscheidt [249]. Zo kan hij zijn rijk van toorn en barmhartigheid verdedigen met een verwijzing naar Rom. 13, maar ook met een herinnering aan uitspraken als „Summum Jus, Strenge recht, ist das

240 Van Ruler, *Leben und Werk Calvins*, 86.
241 Van Ruler, *Chr. Kirche*, 46.
242 Cf. III, noot 368.
243 Van Ruler, *Rel. en Pol.*, 282.
244 Kuyper, *G.G.* I, 95 cf. *Pro rege*, I, 232: „De Schrift zegt nergens, dat ge alleen uit haar al Uw kennis omtrent de Natuur en de wereld hebt te putten" cf. Ridderbos (S. J.), *Theol. Cultuurbesch.*, 8.
245 Kuyper, a.w. II, 361.
246 Kuyper, a.w. II, 589; III, 134.
247 Brunner, *Gerechtigkeit*, 107.
248 Troeltsch, a.w. I, 540.
249 *W.A.* 45, 252. Sperl, a.w. 64 vestigt er de aandacht op, „dass die von Luther geforderte Sachgemässigkeit bei der Ausübung des weltlichen Regiments nichts mit einer Eigengesetzlichkeit des Staates zu tun hat, denn die natürlichen Ordnungen gelten ja nur auf Grund der Tatsache, dass sie vom Evangelium ihren Geltungsbereich bestätigt bekommen und in diesem Rahmen ausdrücklich gebilligt werden". (Het dilemma is ons niet helemaal duidelijk nadat hij al gezegd heeft: „Nur auf Grund der Schrift selber kann das Verhältnis zwischen den beiden Regimenten so bestimmt werden, dass das Schriftprinzip auf das geistliche Regiment beschränkt bleibt"). Men kan beter van Schrift spreken dan, zoals Wolf, *Peregrinatio*, 238 doet, van „iustitia christiana", als hij zegt: „Gewiss steht hinter der iustitia civilis ‚natürlich Recht', aber ihre sanctitas hat sie nicht von irgendeiner Naturrechtsideologie her, auch nicht von einer solchen der ‚Schöpfungsordnung', sondern aus ihrer Zusammengehörigkeit mit der iustitia christiana".

grössest unrecht" [250], dwz. wijsheid van het volk. Schrift en ervaring sluiten elkaar allerminst uit [251]. Zo kan hij voorschriften geven over het leven van de christen in de ordeningen der wereld „mit einer Mischung christlicher Weisungen und vernünftiger Erfahrungen, die der Einheit der beiden göttlichen Regimente entspricht" [252].

Voor Calvijn ligt het weer niet anders. Deze „hat darauf hingewiesen, wie die Bibel mit ihrer Sprache Anteil nimmt an Vielem aus dem allgemeinen Kulturgut; gelegentliche Äusserungen wie folgende belegen dies" zegt Gloede [253], met verwijzing naar uitspraken als: „potius haec loquutio videtur sumpta esse ex communi usu" [254], „Verum scimus communi usu hoc receptum esse apud Hebraeos, ut posteri omnes vocentur filii" [255] en: „Sed hinc etiam colligitur generalis doctrina" [256]. Bohatec kan daaraan toevoegen: „In der Verbindung der natürlichen Forderungen mit den Geboten der christlichen Nächstenliebe kommt wiederum der humanistische Einschlag der calvinistischen Ethik zum Vorschein, der um so bemerkenswerter ist, als selbst das humanistische Oberhaupt des französischen christlichen Humanismus, Budé, diese Synthese nicht zu vollziehen wagt und die Forderungen des Evangeliums bzw. der Bergpredigt von den Inhalten des Natur- und Völkerrechtes streng scheidet" [257]. Bij Calvijn is ook duidelijk, dat, als de bijbel voorgaat in respect voor de prestaties van de primus usus legis, het profaan gedachtengoed, dit ook betekent, dat wij met de bijbel niet overal „uitkomen". Men mag van hem in de apostolische geschriften dan ook niet een uitdrukkelijk, behandeling zoeken van wat tot de inrichting van de humaniteit behoort [258]. „Het Nieuwe Testament geeft geen leer omtrent de Staat (zomin als het Oude Testament bijvoorbeeld een bepaalde geologie leert" [259]), deze wijsheid van Koopmans is bepaald niet òn-calvinistisch.

„Melanchthon, der ursprünglich geneigt war, die Einführung der mosaischen Gesetzgebung zu befürworten (de bijbel dus zonder „en" R.)

---

[250] *W.A.* 51, 206 cf. 19, 630.

[251] *W.A.* 12, 235; 12, 242; beroepen zich op Schrift en creatuur. A.w. 19, 637 doet het op Vernunft, Erfahrung en Schrift; 30, III, 207 doet hetzelfde, met dit verschil, dat de Billigkeit de plaats van de Erfahrung inneemt; 30, II, 544 laat ons zien, hoe Schrift en natuurrecht na elkaar kunnen aangeroepen; 30, III, 208 vertelt van de huwelijksordening, dat deze „ist auch bei den Heiden ym natürlichen recht gewest, als bey den Grieche, welche die weiseste leute auff erden gewest sind"; 12, 13 vermeldt de combinatie „billig unnd Christlicher liebe gemess"; 15, 34 heeft het over „vernunnfft und sonderlich Christliche liebe". Uit het laatste voorbeeld blijkt tevens het verschil cf. tevens 12, 13. Zo kan Luther, 12, 233 v. ineens van iets (Gen. 2 : 18) zeggen: „Dis sind Gottis Wort und unmöglich zuverstehen on mit dem glawben. Denn das wird widder vernunfft noch natur begreyffen".

[252] Bornkamm, *Zwei Reiche* 14, speciaal met verwijzing naar het tractaat over de overheid.

[253] Gloede, a.w. 327.

[254] *C.R.* LXVI, 400 op Jer. 21 : 29.

[255] *C.R.* LXVI, 381 op Jer. 22 : 11.

[256] *C.R.* LXVI, 50 op Jer. 9 : 23.

[257] Bohatec, *Calvin und das Recht*, 48 cf. voor het schriftuurlijke van de „Schrift èn - redenering *Staat und Kirche*, 444, alsmede *C.R.* LXIII, 74: „Sainct Paul le monstre au 2 chap. des Rom. et nous l'experimentons assez de nature".

[258] *C.R.* XXX, 1103: „non esse quaerendam in apostolicis literis expressam istarum rerum enarrationem".

[259] Koopmans, *N.G.B.* 25.

unternahm eine literarische Fehde zum Schutz der positiven, namentlich der römischen Gesetze. Seine Reden ‚Ueber die Gesetze' gehen von dem Prinzip aus, dass die hl. Schrift nicht bloss nicht die bürgerlichen Gesetze missbillige, sondern direkt befehle", aldus Bohatec [260] en Engelland zegt voor dezelfde: „Gerade die Schrift ist es, die dem Menschen das naturae donum einräumt" [261] en laat Schwarzenau niet helemáál gelijk hebben als hij het humanisme van Melanchthon „‚nur' von Ursprungen aus, die nicht humanistisch, sondern biblisch sind" wil verklaren, gedeeltelijk spreekt hij hiermee een waar getuigenis uit [262]. „Das ‚dass' entnimmt er der Offenbarung, aber das ‚wie' erschliesst sich ihm durch die Vorbilder der Antike" — deze uitspraak van Sperl [263], is veelzeggend.

Typerend is tenslotte, wat we in de confessie vinden, nl.: „es ist gewiss und nicht allein in der Erfahrung sondern auch in Gottes Wort gegründet, dass wir Menschen in dieser verderbten Natur auch vor der Wiedergeburt noch diese Macht und Vermugen etlichermassen frei haben, dass wir in äusserlichen, zeitlichen, weltlichen Sachen und Händeln, so der Vernunft unterworfen, in äusserlicher ehrlicher Zucht und Meidung grober Laster, in weltlicher Regierung, im Haushalten, in allen Kunsten und Handwerken, Arbeit, in allem äusserlichen Handel und Wandel noch etlichermassen verstehen, lernen und richten können, was recht oder unrecht, gut oder böse, wahr oder nicht wahr sei" [264].

Wij besluiten dit caput met een woord van Weber: „Sicherlich, die Klarheit und Kraft verdankt" de „Gottesgewissheit dem Christusevangelium; das Ja zur Notitia Dei naturalis ist seinerseits Ausdruck dieser Glaubensgewissheit, die in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit nicht ohne das Wort, ohne das Evangelium zu denken ist. Aber darum ist diese notitia doch nicht der Inhalt der Christusoffenbarung und auch nicht bloss Wiedergabe biblischer Belehrung ... wenn anders die Bibel doch eben selbst auf Wirklichkeit weist, unter deren Eindruck der Mensch steht von Gott her". Men mag zich niet laten verleiden de „natürliche" theologie „einfach in Schrift-Theologie zu verwandeln. Die Schrift ist principium mixtum" [265].

Laten wij resumeren: wat is actueler voor een houding dan dat zij op de bijval van de Schrift mag rekenen en mag blijven rekenen, ook als de tijden veranderen?

---

260 Bohatec, *Calvin und das Recht*, 123.

261 Engelland, a.w. 239, met verwijzing naar: „Et profecto scriptura aliqua ex parte tribuit homini delectum et libertatem in his, quae iudicio rationis subiecta sunt, quia iubet eum lege regi et coherceri, uocat aliquam sapientiam et iusticiam carnis. Comm. ad Rom. 1532: dp; Loci communes 1533: XXI, 273, 278 f.; Loci th. 1535: XXI, 372, 377; A 1543: XXI, 647. Melanchthon beruft sich auf Rö. 13_3, Matth. 26_{52}, Hebr. 13_4, Jes. 33_1, Pred. Sal. 8_{13}, besonders aber auf Paulus in 1 Tim. 1_9 en Gal. 3_{24}: Magna ... laus est disciplina, quod vocat eam paedagogiam in Christum, quia institutio, bona assuefactio et disciplina invitant ad audiendum et discendum Evangelium. Loci th. 1535: XXI, 405; A. 1543: XXI, 740; A. 1559, S. 59".

262 Schwarzenau, a.w. 107.

263 Sperl, a.w. 158.

264 *S.D.* II (*B.E.K.* 868 v.)

265 Weber, a.w. II, 16.

V

SCHRIFTGEGEVENS

Waar te beginnen?

Wanneer wij ons thans tot de gegevens van de Schrift wenden, bevangt ons een gevoel van machteloosheid. Want waar zullen wij beginnen en waar eindigen? „Die ganze Bibel nach der Wirklichkeit des Naturrechtes auszuschöpfen, wäre Aufgabe einer eigenen Monographie" [1]. Zullen wij bij het verbond met Noach beginnen, waarin „zozeer iets fundamenteels geschonken" werd „aan ons leven in de wereld, dat, wanneer men het aantast, ons hele levenssysteem dodelijk wordt getroffen" [2], het verbond, waarmee Kuyper zijn gemene gratie, althans voor *„de tegenwoordige orde van zaken"* [3] laat beginnen [4]? En zullen wij ophouden, waar Kuyper ophoudt, nl. bij Openb. 21 : 26:

---

[1] Fuchs, a.w. 21.

[2] Schippers, *De Noachitische orde,* omschrijft aldus de gedachte van Thielicke, *Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik,* Tübingen, 1958, 29 (later opgenomen in diens Ethik, II, 2, 2893—3508: de door Schippers aangehaalde pagina correspondeert met a.w. 3382 v.). Een en ander is bij Thielicke gericht tegen het antimilitarisme. Schippers ziet de Noachitische orde in deze redenering te veel als rustpunt en te weinig als startpunt functionneren voor de christen, maar aanvaardt elders, *Thielicke,* 64 met dankbaarheid de zuigkracht, die van deze orde uitgaat op iedere andere, die beneden háár maat zou willen blijven.

[3] Kuyper, *G.G.* I, 93 cf. voor de problematiek hieraan verbonden Hepp, *Alg. Genade,* 70, die aantoont, dat de gemene gratie reeds met de val tussen beiden treedt bij Kuyper. Zo ook Schilder, *Wat is de hemel?* 290, Diepenhorst, *Chr. staat,* 147 en Ridderbos (S. J.), *Theol. Cultuurbesch.,* 36: „Een enkele maal (*Staatkunde* I, 216, II, 387, 434; *Voleinding* III, 78) komt bij Kuyper de voorstelling voor, dat de gemeene gratie pas na de zondvloed optrad, doch dit is niet zijn doorlopende leer". Kuyper praat dus feitelijk niet anders dan Bavinck, *Dogm.* III, 179: „Al is het ook, dat de mensch gebannen wordt uit het paradijs, hij wordt toch niet verwezen ter helle; hij wordt de wereld ingezonden, opdat hij deze door moeitevollen en ingespannen arbeid onderwerpe en beheersche. *Hierin ligt de aanvang en het beginsel van alle cultuur;* de heerschappij des menschen is niet ganschelijk verloren, maar wordt door arbeid uitgebreid, Ps. 8; ook in den gevallen mensch is het beeld Gods, waarnaar hij geschapen werd, nog herkenbaar". Het door ons gecursiveerde is interessant ten bewijze van het feit, hoezeer in de politicus van de nood een deugd gemaakt wordt. A.w. 44 zwakt Bavinck zijn opmerking wat af door er „in zekeren zin eerst na den val" bij te plaatsen, waarschijnlijk om de verwisseling van val en „Riesenfortschritt", welke door hem, 5 scherp wordt gelaakt, onmogelijk te maken.

[4] Kuyper, a.w. I, 11: „Het vaste geschiedkundige uitgangspunt voor het leerstuk van de *gemeene gratie* ligt in de *Verbondssluiting van God met Noach, na den Zondvloed.* Op deze veelzeggende en beslissende gebeurtenis is in den lateren tijd niet genoeg de aandacht gevestigd" cf. 11—85 en vooral de samenvatting vanaf 87.

„en de heerlijkheid en de eer der volken zullen in haar gebracht worden" [5]? Zullen wij die gedeelten opslaan, waaruit onmiddellijk bijval voor ons onderwerp te verwachten is? Wij noemen uit het O.T. het boek der Spreuken [6] of de Prediker [7] en uit het N.T. verschillende uitlatingen van Jezus [8] — in het bijzonder die, welke wij „de gulden regel" plegen te noemen [9] — en niet te vergeten: de

---

[5] Kuyper, a.w. 463 noemt ook Openb. 21 : 24 en spreekt, 464 in verband hiermee van „niets dan een vrucht der gemeene gratie". Wanneer wij dit beroep zonder meer vermelden, betekent dit, dat wij ons niet hebben kunnen verenigen met de kritiek, die Schilder, a.w. 284—292, in aansluiting aan Greijdanus, *Openb.* 429 geeft, waar de „heerlijkheid en de eer" soteriologisch versmald wordt weergegeven.

[6] Schippers, *Geref. zede,* 128, over de chokma der Spreuken sprekend en de daaraan verwante levenskunst, zegt: „Zij ontkent niet, dat ook de mensen buiten Israël de geheimen van deze levenskunst kennen; Spreuken is het bijbelboek, waarin ook aan niet-Israëlieten het woord wordt gegeven, Spr. 30 : 1, 31 : 1" cf. Gispen, *Spreuken,* I, 12 v. Von Rad, a.w. I, 415 merkt op, dat het in de Spreuken dikwijls zonder meer gaat om het „Erfahrensein, das Sachkundigsein etwa eines Schiffers, eines Erzarbeiters. eines politischen Beraters usw.". „Technik des Lebens" dus cf. 418, alsmede Brillenburg Wurth, *Eerherstel,* 55, 105, 109. Het gaat om een „penetrante Wille zur rationalen Aufrichtung und Ordnung der Welt, in der sich der Mensch vorfindet, der Wille zur Erkenntnis und Fixierung der Ordnungen in den Abläufen des menschlichen Lebens ebenso wie bei den natürlichen Phänomenen" (423). Zo wordt „das Chaos wieder einmal abgewehrt. So ist also diese Weisheit zweifellos eine ganz elementare Form der Lebensbemächtigung" (418). Wat de „Glaubensfragen" betreft, deze, 433 „treten für die Weisheit nur am Rande ihres Blickfeldes auf. Sie arbeitet mit dem Verstand in seiner einfachsten Form als gesundem Menschenverstand; er, nicht der Glaube, soll es nachprüfen und zugeben, dass Hochmut vor dem Fall kommt". Voor zover religieus, is zij, 427 „etwas Interreligiöses". Horst, a.w. 242 v. heeft dit alles, anders dan Von Rad, a.w. 434, noot 37, onvoldoende onderkend.

[7] Ranston, *Ecclesiastes,* 44: „Clearly we are in a Hellenic atmosphere". Hij denkt, 58 daarbij minder aan een specifiek filosofisch klimaat dan wel aan een klimaat van „commonplaces". Popma, *Levensbesch.* I, 84 ziet eveneens bij de Prediker Hellenisme aan het woord, zij het beperkt tot de Cynici. Hij legt zulks echter niet de Prediker zèlf, maar een tegenspeler in de mond, die van de eerste met „typisch Oosterse wellevendheid" mag „úitspreken" cf. zijn *Omgang met de bijbel,* 163.

[8] Preisker, *Urchristentum,* 39: „Es ist nicht zu verkennen, dass sich bei Jesus ... eine Reihe von Worten findet, die mit Gesichtspunkten des sogen. gesunden Menschenverstandes ... gestützt sind"; 58 v. geeft hij plaatsen, zoals ook Fuchs, a.w. 177 vv. Deze zegt, 161: „Selbst die Feindesliebe steht nicht auser dem Bereich des Naturgesetzes, auch nicht nach Christi Worten (Lk 6, 32 ff; Mt 5, 43—48)". Wij geven als voorbeeld hierbij Calvijns commentaar op Joh. 8 : 34, *C.R.* LXXV, 204: „Caeterum nihil aliud in speciem Christus hic pronuntiat quam quod olim a philosophis iactatum fuit".

[9] Fuchs, a.w. 178 zegt, dat daarin de Heiland wijst „auf einen natürlichen, von jedem anzuwendenden Massstab für das liebende Verhalten zum Nächsten". Voor de nodige parallellen cf. Elert, *Chr. ethos,* 106 en vooral Stauffer, *Botschaft Jesu,* 55—60, die weliswaar tevens, 57 wijst op de positieve manier, waarop Jezus hem gebruikt en zegt: „Man beachte auch den Unterschied zwischen ‚Nächster' (= Volksgenosse) in dem Hillelwort und ἄνθρωπος in Mt 7, 12 p.", maar, 59 toegeeft, dat dit weer niet uitsluitend typerend is voor Hèm. „Jesus erscheint hier als der Sprecher der Menschheit, nicht mehr, nicht weniger". De gulden regel heeft altijd een belangrijke rol gespeeld bij de verhouding bijbel en natuurrecht. Zelfs Lang, *Natuurrecht,* 22 kan dit niet alleen, 42 niet voor de middeleeuwen, maar ook, 14 voor Luther niet ontkennen. Voor de laatste verwijst hij naar *W.A.* 6, 52: „So doch das naturlich Getsetz sagt, was wir unss wollen und gonnen, sollen wir auch unsserm nehsten wollen und gonnen" cf. 18, 80, waar Luther Rom. 2 en Matth. op één lijn brengt cf.

Pastorale brieven [10]? Of zullen wij een onderdeel nemen, dat nu niet direct als „document humain", maar als eerste klas „heilsgoed" de geschiedenis is ingegaan, een brief, niet direct van de werken, maar van het sola fide, de brief aan de Romeinen [11]? „Tota vita Euangelica que doctrina comprehensa est in Paulina Epistola ad Romam" weet de reformatie ons te vertellen [12].

Laten we dat doen. Het lijkt ons een prikkelende onderneming, want „warum hat Paulus, der Apostel der nichts zu verkündigen hatte ‚als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten', die zusammenfassende Darstellung seiner Botschaft im Römerbrief mit einem zweifachen Hinweis auf die Naturoffenbarung Gottes begonnen" [13]? De opzet heeft twee voordelen. In de eerste plaats: bovengenoemde typering van de brief — en wij twijfelen niet aan de wettigheid ervan — kan ons voor dogmatische exegese behoeden. In de tweede plaats bereiken wij op deze manier de gevraagde beperking. Wij willen deze nog verder doorvoeren en speciaal stilstaan bij de capita 1, 2, 7 en 13 voor ons onderzoek naar de humaniteit in het algemeen, terwijl caput 8 ons intrigeert voor wat betreft het zo importante geloofsaandeel daarbij.

Dat onze studie ook nu dogmatisch-ethisch zal blijven en geen strikt exegetische gaat worden — ook al hopen wij te laten stáán, wat er staat — zal niemand verbazen. Zoals ook niet, dat men zich van tijd

---

Heckel, *Lex Charitatis,* 78. De gulden regel is, als exponent van het natuurrecht relevant, omdat ze een waarheid vertegenwoordigt, die Thielicke vergeet in haar continuïteit te honoreren, als hij, a.w. I, 1880 het begrip natuurrecht in het algemeen bar wisselvallig acht en, 2093 het suum cuique in het bijzonder, ondanks het feit, dat we, 2121 van hem vinden: „Mit alledem soll freilich das Prinzip des suum cuique nicht einfach bestritten werden. Selbstverständlich besitzt es eine gewisse *heuristische* Bedeutung: um nämlich das relativ Gerechte in einer bestimmten Situation zu finden".

[10] Spicq, *Epitres pastorales,* CXLII v.: „ces Épîtres présentent tant d'affinité's de pensée et de lexique avec les auteurs profanes, grecs et latins: Plaute, Polybe, Cicéron, Sénèque, Epictète, Quintilien, Plutarque, les inscriptions et les papyri du 1-er siècle". Men vindt, „dans les Pastorales des listes de devoirs et de vertus que tout philosophe ou rhéteur contemporain aurait pu écrire"; CXCVI: „Ce portrait du chrétien d'après les Pastorales est à la fois séduisant et singulier. Il n'y entre le sens de la Croix ni l'humilité, vertus chrétiennes essentielles. Par contre, il est composé de toutes les qualités proprement grecques vantées par Platon, les Stoïciens, Epictète, Plutarque, et Marc. Aurèle". Kortom, „Ce qui est vrai, c'est que les Pastorales apparaissent essentiellement comme l'oeuvre d'un moraliste" (CIV). Natuurlijk functionneert bovengenoemde filosofie als „Popular-philosophie" — zegt zelfs (zelfs, omdat hij op grond van deze gegevens de authenticiteit van de Pastorale brieven ontkent, 107) Dibelius, *Pastoralbr.* 27.

[11] Berkouwer, *Rechtvaardiging,* 58 vv. ontkent, dat men de boodschap van het sola fide alleen in de brief aan de Romeinen zou kunnen tegenkomen. Voor Luther óók hebben niet minder bijv. de Psalmen en Johannes wat dit betreft een rol gespeeld. Voor Melanchthon het hele O.T., de Evangeliën, Petrus (Handelingen), Hebreeën. Maar dit is niet „om te ontkennen, dat de brieven van Paulus in de Reformatie een bijzondere rol hebben gespeeld". Hij noemt dan, behalve die aan de Galaten, die aan de Romeinen.

[12] *C.R.* XXI, 23 cf. Stupperich, *Melanchthon,* 29 ziet voor Luther en Melanchthon de brief aan de Romeinen als „Schlüssel zum Neuen Testament".

[13] Brunner, *Natur und Gnade,* I.

tot tijd zal kunnen afvragen of we nu handelen over de ethiek van Paulus dan wel over Paulus in de ethiek. Wel menen wij, dat het één zich zal moeten verdragen met het ander, willen wij de apostel niet laten buikspreken, sit venia verbo.

Na het vierde hoofdstuk, dat handelde over de actualiteit van ons onderwerp, handelt het vijfde over de plaats van de bijbel — nader omschreven die van de brief aan de Romeinen — in deze actualiteit. Al geloven wij, wederom, niet, dat dit — de plaats van de bijbel in de actualiteit van ons onderwerp — iets anders behoeft te zijn dan: de actualiteit van ons onderwerp in de bijbel, met welke aanduiding wij het vorig hoofdstuk besloten.

A. Romeinen 1 en 2

Algemene indruk

Men kan de eerste hoofdstukken van Paulus' brief aan de Romeinen niet lezen, zonder diep onder de indruk te komen van 's mensen inexcusabiliteit. Wel is er sprake van een openbaring Gods onder de mensen, maar deze wordt zo verdrongen [14] en vervangen [15], dat het effect tenslotte voor de gebruiker nihil is en geen licht, maar duisternis [16]. Het is dan ook zo, dat wij geen verontschuldiging hebben [17] en de openbaring, openbaring van toorn mag heten [18], onverschillig of de mens zich overgeeft aan de hartstocht [19] en het onverstand [20] van de immoraliteit dan wel aan farizeïsme [21] of moralisme [22]. In haar licht is ook de winst van het laatste verlies [23].

Bij de reformatoren en de confessie

Men kan niet zeggen, dat de reformatoren hier geen oog voor hebben gehad.

> Bij Luther treffen we het inexcusabele dan ook niet alleen bij de bespreking van Rom. 1, maar ook bij die van Rom. 2 aan. Rom. 2 : 1 slaat bij hem ook op hen, die zich van geen kwaad bewust zijn en behalve op de uitgesproken Farizeeër [24], ook op „his, qui sibi sancti videntur,

[14] Rom. 1 : 18.
[15] Rom. 1 : 23, 25.
[16] Rom. 1 : 21.
[17] Rom. 1 : 20, 2 : 1.
[18] Rom. 1 : 18.
[19] Rom. 1 : 24.
[20] Rom. 1 : 28.
[21] Rom. 2 : 1, 21.
[22] Rom. 2 : 14 v.
[23] Rom. 2 : 12. Rasker, *Het probleem van het boze,* 187 heeft hier te weinig oog voor, als hij vanuit Rom. 2 : 12—16 beducht is voor aantasting van het sola fide.
[24] *W.A.* 56, 188—191; 57, 141 v.

ignorantes se ipsos, alios iudicant, in quo ipsi innocentes . . . sunt" [25]. Bij 2 : 15 lezen we van hem: „ex hoc arguitur, quod ignorantiam legis non habuerint" en: „Certe ex nostra conscientia non nisi accusantes habemus cogitationes, Cum coram Deo (nisi ipse in nobis per gratiam suam operetur) nostra opera nihil sint" [26].

Hetzelfde geldt voor Calvijn. Zodra deze in zijn Institutie (I, III, 1) over de natuurlijke kennis van God gaat spreken — de divinitatis sensus — verklaart hij deze onmiddellijk met de woorden „ne quis ad ignorantiae praetextum confugeret" en „ut suo ipsorum testimonio damnentur" [27]. Een uitnemend bewijs van dit alles is . . . de afgodendienst [28]! En nadat hij in het tweede boek (I, 1) gehandeld heeft over de de mens gelaten waardigheid, gaat hij door met de woorden: „in mentem venire nequit prima illa dignitas, quin mox ex altera parte se offerat triste foeditatis et ignominiae nostrae spectaculum" [29]. In hetzelfde boek horen we van hem: „Si gentes naturaliter legis iustitiam habent mentibus suis insculptam, certe non dicemus eas in vita ratione prorsus caecutire. Et nihil est vulgatius, quam lege naturali (de qua istic apostolus loquitur) hominem sufficienter ad rectam vitae normam instui" [30]. Niettemin: „Finis ergo legis naturalis est, ut reddatur homo inexcusabilis" [31]. Ook op andere plaatsen, bijv. waar de „excellente gaven" aan Jabal, Jubal en Tubal-Kain worden uitgereikt, ziet hij deze in een dreigend verband cadeau gedaan [32] en als Elihu tegen Job zegt, dat God op verschillende wijze tot de mens spreekt, dan is dat, met verwijzing naar Rom. 1 en 2, wederom om hem ieder excuus te ontnemen [33], terwijl wij in Calvijns eigen commentaar op de brief aan de Romeinen horen, dat de vanaf 1 : 18 genoemde openbaring bedoelt aan te tonen, dat er buiten het evangelie geen zaligheid is. Zij is dan ook „argumentum damnationis" [34]. Maar wij stoppen, want de voorbeelden zijn legio [35].

Ook bij Melanchthon dienen de gegevens van de openbaring uit Rom.

---

[25] *W.A.* 57, 142 cf. 56, 191.

[26] *W.A.* 56, 203 v.

[27] *C.R.* XXX, 36 cf. 200 „ne ignorantiam impietati obtenderent".

[28] *C.R.* XXX, 36: „Quin et idolatria, huius conceptionis amplum est documentum". Berkouwer, *Alg. Openb.* 125 legt de nadruk op dit verband bij Calvijn. Het bestaat ook bij Luther cf. *W.A.* 56, 176, als hij naar aanleiding van Rom. 1 : 19 opmerkt: „quod omnibus, idolatria tamen precipue, manifesta fuerit notitia Dei" cf. 57, 16.

[29] *C.R.* XXX, 176.

[30] *C.R.* XXX, 203.

[31] *C.R.* XXX, 204.

[32] *C.R.* LI, 100: „Nec dubium est quin illos liberaliter ditaverit Dominus excellentibus gratiis, quo minus excusationis haberet eorum impietas".

[33] *C.R.* LXIII, 74: „il n'y a celuy qui ne porte tesmoignage en sa conscience comme sainct Paul le monstre au 2 chap. des Rom. et nous l'experimentons assez de nature. Ainsi donc Dieu revele sa volonté aux hommes, entant qu'il est besoin pour les rendre inexcusables".

[34] *C.R.* LXXVII, 22.

[35] *C.R.* LII, 720: „sufficit ad reos peragendos"; 725: „Naturaliter quidem insculpta est boni et mali notitia hominibus, quo reddantur inexcusabiles"; LXVI, 72: „Nam gentes ex opificio mundi poterant agnoscere Deum, et fuerunt inexcusabiles" cf. Kuiper, a.w. 14 „an exceedingly dark picture".

1 en 2 niet bepaald ter verontschuldiging. Integendeel [36]: wel „scimus legem" maar „tamen non obedimus" [37]. Dit oordeel geldt niet alleen voor de „boeven" uit hoofdstuk 1, maar ook voor de „braven" uit hoofdstuk 2 [38]. De conclusie kan dan ook luiden: „Paulus respondet, eos qui honesta opera fecerunt, tamen fuisse hypocritas". Waarom? Wel: „sine Evangelio nemo sit iustificatus" [39].

„Wat we bij Calvijn aantroffen, vinden we ook in de Gereformeerde confessies", zegt professor Berkouwer. Hij wijst speciaal naar art. 14 van de Ned. Geloofsbel., waar beleden wordt, dat de mens verloren heeft „al zijn uitnemende gaven, die hij van God ontvangen had en heeft niets anders overgehouden dan kleine overblijfselen daarvan, dewelke genoegzaam zijn om de mens alle onschuld te ontnemen; overmits al het licht, dat in ons is, in duisternis veranderd is". Alsmede op Canones III-IV, IV: „zo wordt hem alle verontschuldiging voor God ontnomen" [40]. Professor Berkouwer besluit met de conclusie: „Het sterke accent op het ten onder houden van de waarheid en het daardoor niet-te-verontschuldigen-zijn, toont aan, hoezeer de confessies de grondgedachte van Rom. 1 ook in de vragen der natuurlijke Godskennis hebben verstaan en vertolkt" [41].

En niet anders is het met de lutherse confessie, voor welke hij verwijst naar de bekende studie van Schlink en naar de „grondgedachte" van Romeinen 1. De grondgedachte, want de hoofdstukken zèlf komen noch bij Schlink noch in de genoemde confessie met zoveel woorden naar voren [42].

„Inexcusativ" en „Incitativ"

We zeiden, dat Calvijn ergens opmerkt, dat de mens „door de natuurlijke wet voldoende onderricht wordt tot een juiste maatstaf des levens". „Niettemin" — zo gaat hij dan verder — „is de mens inexcusabel" [43]. We zouden kunnen zeggen: juist dáárom is hij dat.

Gloede heeft er op gewezen, dat, wil de mens inderdaad inexcusabel heten — en hij twijfelt daar niet aan — er dan toch zo het een en ander bij hem mag verondersteld, want „Läuft es diesen Tendenz des ‚inexcusabilis' nicht aber zuwider, wenn man die Faktizität nat. Gotteserkenntnis verharmlost und herabmindert, weil diese selbst doch das

[36] *C.R.* XV, 563: „Ita hic allegat legem naturae, ait omnes homines habere aliquam Dei notitiam. Per hanc accusat et condemnat omnes".

[37] *C.R.* XV, 561.

[38] *C.R.* XV, 574: „Ita hoc loco Paulus, ut ostendat omnes homines reos peccati, ut postea dicit, accusat etiam eos, qui, quia sine externa turpitudine vivunt, putant se iustos esse propter illos civiles mores".

[39] *C.R.* XV, 447.

[40] Berkouwer, *Alg. Openb.* 126 v.

[41] Berkouwer, a.w. 127.

[42] Berkouwer geeft, a.w. 127 als uitzondering *S.D.* V (*B.E.K.* 959), waar wij lezen, dat „auch die Heiden aus dem natürlichen Gesetz etlichermassen ein Erkenntnis Gottes gehabt, gleichwohl ihn aber weder recht erkennet, noch recht geehret haben, Ro 1". Men kan daarnaast leggen, II (*B.E.K.* 874).

[43] Cf. *C.R.* XXX, 203 v.

Belastungsmaterial im Gottesgericht bilden soll?" [44]. Hij ziet geen „Inexkusativ" — zoals wij al bemerkten [45] — zonder „Incitativ" en zegt dat naar aanleiding van zijn bestudering van Calvijn, met wiens „scientes ignorant" [46] wij inderdaad twee kanten opkunnen. Ook professor Berkouwer vraagt zich af: „Wat betekent het, als Paulus zegt, dat er voor het heidendom géén verontschuldiging is juist op grónd van het feit, dat Gods openbaring tot hen uitging?" [47]. Het betekent de „werkelijkheid" [48] van deze openbaring, die door het inexcusabele van de reactie juist níet wordt teniet gedaan. Het gaat dan niet alleen om *„verantwoordelijk"* zijn zonder meer, maar ook om verantwoordelijkheids*besef* [49]. En Popma, die het motief van de verdringing in zijn Evangelie contra Evangelie [50] volgens professor Berkouwer te weinig honoreert [51], kan later schrijven, dat Rom. 1 heel goed „kan" betekenen, „dat in het heidens leven voortdurend als het ware van dag tot dag, de waarheid door ongerechtigheid wordt ten onder gehouden. Maar dit betekent dan evenzeer, dat er mèt die waarheid, die dan ten onder gehouden wordt, een voortdurend contact is, en daaraan mogen we toevoegen, dat dit contact zich ook doet gelden in de schriftelijke nalatenschap van de betrokken volkeren . . . zodat we ons niet behoeven te verbazen over het feit, dat zovele heidense, en, in de Christelijke era, ongelovige leiders op het gebied van politiek, kunst, wetenschap enz., vele gezonde en ware dingen hebben gezegd, en blijk gegeven hebben van een indrukwekkende ernst" [52].

Herlezing

Wanneer we, op een en ander gewezen, nu nog eens de tekst nagaan, zullen we er goed aan doen het negatieve resultaat niet uit te gaan spelen tegen de positieve fragmenten [53].

---

[44] Gloede, a.w. 303.
[45] Cf. 47.
[46] *C.R.* LII, 70.
[47] Berkouwer, a.w. 109.
[48] Berkouwer, a.w. 24 tegenover Cullmann, *Christus und die Zeit,* 1946, 160 cf. Berkouwer, a.w. 123 en Weber, a.w. II, 16: „die Orthodoxie wahrt das Problem, indem sie die Subjektivität, die menschliche Existenz von der Objektivität jedenfalls getroffen und in die Verantwortung gestellt sein lässt, indem sie die Objektivität nicht durch Ablösung zu einem unexistentiellen, unwirklichen Gedanken entleert. Gerade reformierte Theologen können auf das Gotteswirken bei der ‚natürlichen' Gotteserkenntnis weisen".
[49] Berkouwer, a.w. 153 cf. Brunner, a.w. II: „von der Verantwortlichkeit des Gottfernen für seine Gottesferne handeln diese beiden Kapittel".
[50] Popma, *Evangelie,* 50.
[51] Berkouwer, a.w. 116.
[52] Popma, *Levensbesch.* I, 95 v.
[53] Popma, a.w. II, 29 houdt niet van het spreken van waarheidsfragmenten, maar de rest-idee is reformatorisch erfgoed en bedoelt niet atomistisch te zijn. Popma, 127 spreekt trouwens zelf van rest. Ook Van Peursen acht het spreken van „waarheidsmomenten" bedenkelijk, te onbewegelijk, waardoor het ongelovig denken

Het is niet te loochenen, dat er dan toch maar van een openbaring sprake is, nog wel van „hetgeen van God gekend kan worden" [54], dwz. van een „eeuwige kracht en goddelijkheid" [55], dwz. een onontkoombare manifestatie Gods, die alles doordringt (δύναμις), zij het tegelijk afstand afdwingend is (θειότης) [56]. De uitdrukking „kan" in „hetgeen van God gezien kan worden", betekent niet, dat deze openbaring in de praktijk over ons hoofd zou heengaan. Er is, integendeel, sprake van, dat zij „met het verstand" wordt „doorzien" [57]. In het grieks schuilt hier een conditioneel element (νοούμενα). Men zal dit echter niet mogen aanvatten „om het ‚kennen' in vers 21 te ontkennen" [58]. Professor Berkouwer noemt deze kwestie — voor hem géén kwestie — een veelbesprokene [59]. De zin zal niet meer betekenen dan dat men er zijn verstand bij gebruiken moet: anders gaat het niet [60]. Het feit, dat „νοῦς" gebruikt wordt, verraadt wel, dat we deze ratio niet rationalistisch mogen nemen. Uit het vervolg blijkt voorts, dat verstand hier synoniem staat met hart [61] en geweten [62]. Paulus laat deze begrippen nogal eens overlopen in elkander [63]. Dat we de subjectieve pool niet rationalistisch mogen nemen, maar totaal moeten begrijpen [64] versterkt intussen nog

---

enerzijds te veel, anderzijds te weinig serieus genomen wordt. Zijn kritiek bedoelt de Wijsbegeerte der Wetsidee — zij zal een uitzondering moeten maken voor Popma cf. Van Peursen, *Filosofische oriëntatie,* 131, *Vragen,* 169.

[54] Rom. 1 : 19.

[55] Rom. 1 : 20.

[56] Bavinck (J. H.), *Religieus besef,* 124 geeft deze onderscheiding. Popma, *Evangelie,* 68 waarschuwt niet ten onrechte tegen schematisering.

[57] Rom. 1 : 20. Fuchs, a.w. 23: „Paulus kennt also offensichtlich die beiden entscheidenden Elemente des Naturrechts von denen die Kirche spricht: objektive Begründung im Wesen des Menschen bzw. in seiner Wesensbeziehung zu Gott und Erkenntnis durch die Vernunft" cf. 41: „Erkenntnis des Naturgesetzes ist grundsätzlich jedem Menschen möglich.

[58] Berkouwer, a.w. 122.

[59] Berkouwer, a.w. 122.

[60] De *Petr. Can.* vert.: „Zijn bij enig nadenken . . . duidelijk te kennen" lijkt. afgezien van het „duidelijk", juist cf. Huby-Lyonnet, *Comm.* 82: „aux intelligences humaines". Het geldt dus niet iedereen cf. *W.A.* 51, 211 v.: het zit niet iedereen in de kop! Zoals ook Rom. 2 : 14 kennelijk niet overal opgaat. Met het conditionele staat of valt niet de openbaringstoegankelijkheid cf. Ridderbos, *Comm.* 44.

[61] Rom. 1 : 21, 2 : 15 cf. Calvijn, *C.R.* LXXVII, 38 op het laatste: „Nec vero cordis nomen pro sede affectuum, sed tantum pro intellectu capitur, ut alibi: Non dedit Dominus tibi cor ad intelligendum". Het gebruik van het typisch bijbelse καρδία werkt ongetwijfeld ont-grieksend op νοῦς cf. Bornkamm (G.), *Studien,* 125.

[62] Rom. 2 : 15.

[63] Cruvellier, *Comm.* 87: „l'anthropologie paulienne n'est pas figée en notions abstraites nettement distinctes les unes des autres". Helaas denkt hij hierbij alleen aan Rom. 7 en de equivalentie tussen ἔσω ἄνθρωπος en νοῦς, hetwelk hij dan bovendien nog geheel „christelijk" exegetiseert. Wanneer Althaus, *Comm.* 64 v. hart, verstand en geweten uit de eerste hoofdstukken van Rom. op de éne noemer van de inwendige mens uit Rom. 7 plaatst, protesteert Cruvellier, 91.

[64] Ridderbos, a.w. 42 v.: „Noes duidt in het religieuze spraakgebruik bij Paulus niet slechts het kennend vermogen aan, maar de mens zelf in zijn diepste, innerlijkste zelfbewustzijn". Hierin ligt vervat, „dat de mens in die openbaring niet alleen intellectueel, maar ook, vanwege de werkzaamheid van de noes, totalitair en ‚existentieel' wordt aangesproken" cf. 44 v.: „Evenals ‚noes' vgl. bij vs 20, duidt

haar kracht. Een en ander verbiedt ons tevens Rom. 1 en 2 zo te scheiden, dat het eerste hoofdstuk de natuurlijke Godskennis zou behandelen en het tweede de natuurlijke zedeleer. Het gaat in beide hoofdstukken om beide, reden waarom wij beide ook samen genomen hebben in de behandeling. De wet uit Rom. 2 : 12 vv. is niet anders dan de openbaring uit Rom. 1 : 18.

Professor Berkouwer, die beide hoofdstukken scheidt, resp. naar „kennis" en „wetsvervulling" [65], spreekt toch ook in beide gevallen van „‚kennis' van de wet" [66]. Hij ziet ook in Rom. 2 wetsconformisme èn nonconformisme aanwezig [67]. De omgekeerde mogelijkheid zit in Rom. 1 [68]. Wanneer wij dan toch in grote trekken de boosheid onderbrengen bij het eerste en de braafheid bij het tweede hoofdstuk, doen wij dat, rekening houdend met wat er in òpvalt. Voorts: al behoeft het partiële niet per se met het verdrongene te strijden: men zal moeten oppassen genoemde wetskennis partieel te nemen en niet gehéél — zij het tevens gehéél verdrongen [69]. Er zijn *overal scherven*, met nadruk op allebei.

Mogelijkheden

Het resultaat van een en ander — de openbaring èn haar ontvangst, de wet èn haar usus — kan zijn een algemeen Godsbesef. Dat betekent niet, dat men hier het heil maar aan vast behoeft te knopen, maar wel, dat men het niet mag negeren. De wereld der religie, zoals deze zich buiten het christendom òm gedraagt, is maar niet met waanzin te typeren of je reinste demonie. Daarvoor is zij te dubbelzinnig. In de tweede plaats: men behoeft geen christen te zijn om te kunnen weten, wat sexueel te pas komt of niet te pas komt. Het tegennatuurlijke uit Rom. 1 : 24—27 is ook aan de heidenen als zodanig bekend geweest [70]. En voorzover deze dingen een probleem zijn — maar dat is

---

‚hart' de innerlijke mens aan". Zo ook Weiss, *Comm.* 118 over het hart als zetel voor het zedelijk- en Godsbewustzijn. Sanday-Headlam, *Comm.* 44 v. praat over het hart als „the most comprehensive term for the human faculties, the seat of feeling (Rom. IX, 2; X, 1); will (1 Cor. IV, 5; VII, 37; cf. Rom. XVI, 18), thoughts (Rom. X, 6, 8)". Ook Lietzmann, *Comm.* 76 zegt: „Besonders beliebt ist bei Pls der at. Ausdruck καρδία für das Subject des Fühlens, Denkens und Wollens". Korff, *Chr. geloof*, 73 poneert terecht, „dat het hier niet gaat om een rationeel oordeel, maar om een aangesproken worden door Gods openbaring" — al behoeft het laatste het eerste natuurlijk niet te niet te doen.

65 Berkouwer, a.w. 107—145, resp. 146—194.

66 Berkouwer, a.w. 146.

67 Berkouwer, *De zonde*, I, 173.

68 Dodd, *Comm.* 61: „Verses 14—15 are conceived in the same spirit as i. 19—20". Lietzmann, a.w. 41 v. ziet ook bij Rom. 2 : 14 het „εἰς τὸ εἶναι αὐτους ἀναπολογήτους" en acht „Die ganze Ausführung der von 1[18—20] nächstverwandt" cf. Althaus, *Paulus und Luther*, 36 en Michel, *Comm.* 56. Anders Rasker, a.w. 187.

69 Rosin, *To gnoston*, 163 wijst hier op, niet ten overvloede.

70 Ridderbos, a.w. 49 vindt, dat men niet kan „zeggen, dat deze catalogus van ondeugden in zijn onderdelen bizonder karakteristiek is voor Paulus' prediking of voor het verband, waarin zij voorkomt. Veeleer schijnt Paulus zich in deze en dergelijke opsommingen aan te sluiten bij een bestaande gewoonte in de paraenetische

iets anders dan tegennatuurlijk [71]! — zullen wij niet mogen zeggen, dat ze het óók niet voor de christen zouden zijn. Men moet een „natuurlijk" mens zijn, zo wordt verondersteld en wat dit nu ook moge betekenen, in ieder geval óók gevoel voor „zoiets als een oorspronkelijke scheppingsorde, een oorspronkelijke structuur van de mens". En wederom, om dat gevoel te kennen, behoeft men geen christen te zijn. Ongetwijfeld draagt de „natuur" van de mens een „normatief karakter" [72]. In de derde plaats blijkt de mogelijkheid van een algemene moraliteit te bestaan, de positieve tegenhanger en consequentie van het zo juist genoemde. Een algemene onrust [73], die tot grote wetsconformiteit kan leiden [74]. Tenslotte zouden wij na dit alles — men kan het rijtje in de confessie aantreffen [75]! — nog kunnen wijzen op een stuk vitaliteit. Maar deze wordt niet hier, maar in Hand. 14 : 17 genoemd.

Dit is helaas niet de enige mogelijkheid. „Het proces der zonde kan ook zo uitbreken, dat er slechts minimale resten van het onderscheidingsvermogen overblijven" [76]. Het kan ook komen tot de grofste afgoderij [77] en het ernstigste hedonisme [78]. Het is mogelijk, dat een verkeerde rust ons te pakken krijgt, maar evengoed een verkeerde onrust, gewetenloosheid [79] of gewetensvoosheid, wat zal het zijn? Vooral als deze laatste religieus van kleur is, is het effect ervan vaak ontstellend geweest in de geschiedenis. En hoe kan de gezondste vitaliteit niet tot het tegendeel verworden [80]?

Alleen al het feit, dat het met de mens alle kanten op kan [81], en God dus niet op hem áán kan, maakt zijn openbaring tot een openbaring van toorn.

Betrekkelijkheid van het verschil

Dit alles betekent niet, dat de mens wel te excuseren zou zijn, wanneer hij zich aan het bovengenoemde niet te buiten gaat. Want dat involveert nog niet, dat hij binnen het heil is gebleven of enigerlei excuus

---

litteratuur" cf. Lagrange, *Comm.* 39: „Sans parler des satiriques, les moralistes ne sont guère moins sévères".

[71] Ridderbos (S. J.), *Homosexualiteit*, 34 vv. onderscheidt binnen het „contra naturam" toch weer een natuurlijk en een tegennatuurlijk element, dwz. „echte" en „pseudo"-homosexualiteit.

[72] Ridderbos (S. J.), a.w. 35 v.

[73] Rom. 2 : 15.

[74] Rom. 2 : 14.

[75] *Can.* III, IV-IV (Müller, a.w. 852): „Residuum quidem est post lapsum in homine lumen aliquod naturae, cujus beneficio ille notitias quasdam de Deo, de rebus naturalibus, de discrimine honestorum et turpium retinet".

[76] Berkouwer, *Alg. Openb.* 172.

[77] Rom. 1 : 23.

[78] Rom. 1 : 27.

[79] Berkouwer, a.w. 156, 172.

[80] Rom. 1 : 29—32.

[81] Berkouwer, a.w. 191 noemt dit „de geheimzinnige tweepoligheid van het leven".

tegenover het heil. De mensen, die onder de wet leven in Rom. 2 : 12—16 zijn, als het er op áán komt — en in Rom. 3 komt het er op áán: Rom. 3 : 21 knoopt aan, waar Rom. 1 : 17 afbrak — niet beter af dan wie tegen de wet leven in Rom. 1 : 23—2. Tegenover het heil, coram Deo, valt ook de moraliteit uit Rom. 2 : 12—16 onder de hypocrisie van 2 : 1—11 en 17—3, behalve onder de verdringing uit Rom. 1 : 18 en de vervanging uit 1 : 23. Al is deze laatste dan van een zeer fijn soort.

Als het er op aan komt, op het heil áán komt, valt het verschil tussen Romeinen 1 en 2, om het maar eens populair te zeggen, tussen de „crimineel" en de „man uit Caux", weg. Terwijl het ook nog in het voordeel van de eerste kan uitvallen. De bijbelse gerechtigheid immers is, als het er op áán komt — want de bijbel kent ze in soorten, gerechtigheid — niet gerechtigheid zonder de wet, zelfs niet gerechtigheid onder de wet [82], maar gerechtigheid buiten òm de wet [83]. Misschien, dat de goddeloze, die in Rom. 1 opvalt dan nog eerder in aanmerking komt voor de rechtvaardiging, die in Rom. 3 opvalt dan de conformist, die ons opvalt in Rom. 2. Christus is tenslotte gekomen voor de zieken: gezonden hebben geen dokter nodig [84]. De hoeren en de tollenaars zullen anderen vóórgaan in het Koninkrijk Gods [85]. En dàt komt er op áán [86].

De geraffineerdste vorm van zondigen zou immers wel eens niet de ἀνομία of wetteloosheid kunnen zijn, noch de ἀδικία of het onrecht, maar de ἁμαρτία = ondoelmatigheid van leven, ook al is er geen sprake van wetteloosheid of onrecht geweest op het eerste gezicht. Als Christus dáár over handelt, over wie het leven eerder als genade beërven zullen en als vrijheid — in het bekende geding tussen de Farizeeërs en de overspelige vrouw — komt de laatste er het best af [87]. De aanwezigheid van de wet garandeert nu eenmaal nog niet de rechte usus ervan. Men kan horen en toch doof zijn, zien en toch blind [88], zegt Jezus, aldus Rom. 1 : 20 v. zouden wij kunnen zeggen, vertalend met het oog op het meest wetsgetrouwe volk ter wereld. De wet is zondeontdekker, ook in de zin van zondeuitlokker [89], juist in haar meest nobele vorm: de

---

[82] Rom. 2 : 14, waar wij lezen van het „zonder de wet", sluit een „onder de wet" niet uit. De wet, die de heidenen niet hebben, is de wet van Mozes, zegt Luther, *W.A.* 56, 197 cf. Greijdanus, *Comm.* I, 141: „ἀνόμως ziet blijkbaar op het niet bekendgemaakt zijn met de wet, zoals God die aan Israel gaf" en „is hier dus niet absoluut bedoeld". Zo ook Althaus, a.w. 21 en Bornkamm (G.), die, a.w. 100 opmerkt: „Die ‚Gesetzlosigkeit' der Heiden, von der eben in v. 12 die Rede war, kann Paulus also nur in einem relativen und eingeschränkten Sinn behaupten".

[83] Rom. 3 : 21.

[84] Matth. 9 : 12, Marc. 2 : 17, Luc. 5 : 31.

[85] Matth. 21 : 31, Marc. 4 : 12, Luc. 8 : 10.

[86] *Gr. Kat.* 1. Gebot (*B.E.K.* 564 v.) noemt het „in eigen werken zoeken" — „die hohiste Abgötterei".

[87] Joh. 8 : 7, 11.

[88] Matth. 13 : 14.

[89] Schippers, *Het gevaar van de wet,* 292 laat zien, dat de zonde ons in het ongeluk wil „storten door ons voor te spiegelen, dat wij ons heil in de wet moeten

morele [90]. Alles is dan mogelijk; zelfs is mogelijk, dat men met de wet in haar verhevenste vorm, de religieuze, de wetgéver kruisigt [91]. Alles is dan mogelijk — ook dat God wordt gevonden door wie naar Hem niet zochten [92].

Samenvattend zouden wij kunnen zeggen, dat het ons vanuit Rom. 1 en 2 euvel geduid wordt, dat wij zo onverstandig, onzedelijk en afgodisch kunnen reageren op iets, dat toch zo tot ons redelijk, zedelijk en religieus inzicht kan spreken, terwijl het ons tevens kwalijk wordt genomen, dat wij op z'n best alleen maar dàt er door laten aanspreken. De idolatrie is in het laatste geval niet minder dan in het eerste.

> Wij zeggen het nu iets voorzichtiger dan enige regels te voren. Het is en blijft mogelijk, dat Jezus zijn woorden over het „prae" van de bozen boven de goeden gezegd heeft, toch wel heel sterk rekening houdend met het klimaat, waarin hij zich bevond. Zo dat er ruimte komt voor de woorden van Bonhoeffer: „In festgefügten Zeiten, in denen das Gesetz regiert und der Übertreter des Gesetzes der Ächtung und Verstossung verfällt, sind es die Gestalten des Zöllners und der Dirne, an denen das Evangelium Jesu Christi sich den Menschen deutlich macht. ‚Die Zöllner und die Dirnen mögen wohl eher ins Himmelreich kommen denn ihr' (Mat. 21, 31). Aus den Fugen gegangene Zeiten, in denen Gesetzlosigkeit und Bosheit selbstherrlich triumphieren, wird sich das Evangelium eher an den Gestalten der wenigen übriggebliebenen Rechtlichen, Wahrhaftigen, Menschlichen erweisen. Andere Zeiten erlebten es, dass die Bösen zu Christus fanden und die Guten ihm fern blieben. Wir erleben es, dass die Guten Christus wiederfinden und die Bösen sich gegen ihn verstocken" [93].

Belang van het verschil

Hoe het ook zij, dat redelijk, zedelijk en religieus inzicht, dat ìs er, dat kòmt voor. En het zou niet van enig redelijk, zedelijk en religieus

---

zoeken" cf. Ridderbos, *Vrijheid en wet*, 89 v., Bakker, *Coram Deo*, 53, Haikola, *Usus legis*, 116, Berkouwer, *De zonde* I, 170—173. Buber, *Twee wijzen van geloven*, 59 ziet dit als een wel er telkens bijkomend motief, maar de eigenlijke wetsovertreding bij Paulus is toch de begeerte. Dat het één het ander, ook voor zijn besef, niet uitsluit blijkt uit wat hij, 108 schrijft over het uitgelokt worden van de begeerte door het gebod, met verwijzing naar Rom. 7 : 7. Cf. *Ap.* IV (*B.E.K.* 192): „Denn alle menschliche Vernunft und Weisheit kann nicht anders Urteilen, denn dass man durch Gesetze müsse fromm werden" (cf. *A.S.* III (*B.E.K.* 435)).

[90] Rom. 7 : 8 v.

[91] Joh. 18 : 28 cf. *W.A.* 57, 136 op Rom. 1 : 21. waar Luther er op wijst, dat natuurlijk („certum sit") iedereen in Baäl God zoekt, maar „Unde dicit Osee 2. Deus: non vocabit me ultra Balum, sed vocabit me vir meus" en, 21, 365: „das mans nicht ineinander menge und brewe, Sondern lasse einem fromen Man sein lof für der Welt und sage: Ein from Man ist wol ein trefflicher tewrer mann auff Erden, ist aber darumb noch kein Christen, Denn es kan auch ein Turck oder ein Heide sein". De Christen is iemand, die laat zien, dat hij „henget an" de „Heiland". Gogarten, *Neuzeit*, 21 merkt op „Wohl ist diese Verehrung noch Verehrung. Aber gerade das ist das verhängnisvolle an ihr, gerade darum ist sie im tiefsten verwirrt".

[92] Rom. 10 : 20.

[93] Bonhoeffer, a.w. 163.

inzicht getuigen, wanneer wij het verschil, dat er dan toch maar ligt tussen de hoofdstukken 1 en 2 — behalve dus daarbinnen! — niet op zijn waarde zouden schatten en onverwerkt zouden laten liggen. Het verschil, dat wij bedoelen wordt uitgemaakt door de usus civilis legis. En het is dit verschil, dat ook door de reformatoren altijd royaal is gehonoreerd.

Wanneer Diem van Luther zegt, dat „sein Interesse an den natürlichen und vernünftigen Möglichkeiten des Menschen offenkundig nicht die Möglichkeit des Aufweisens einer für die Welt auch ohne das Evangelium verfügbaren Eigengesetzlichkeit ist, sondern seine Feststellung dient, in der richtigen Auslegung von Röm. 1—3, *lediglich* dazu den Menschen durch den Gesetz von Gott unentschuldigbar zu machen, um ihn damit zum Verständnis des Evangeliums zu verhelfen" [94], dan is dit — even afgezien van de wel wat erg driftige paedagogie aan het eind: zó gauw wordt de politicus geen elenchticus bij Luther! — wáár op het door ons gecursiveerde na [95]. Daarvoor krijgt bij Luther juist op grond van Rom. 1, waar hij het notum Dei als noticia Dei leest, de „fortitudo et sapiencia hominum" teveel erkenning, al zal hij, zulks met verwijzing naar 1 Cor. 1, het niet kunnen laten te zeggen: „infirmitas et stulticia Dei est forcior, potencior et sapiencior" [96]. Bij Rom. 2 : 14 kiest hij voor de „niet-christelijke" exegese, op grond van het feit, dat er niet gezegd wordt, dat de heidenen de wet, maar dat ze het wèrk der wet doen [97]. Lau heeft gelijk: „Es gibt eine von Luther in den höchsten Tonen gepriesene heidnische Sittlichkeit" [98]. En dat niet alleen. Hij erkent ook, dat „das natürliche Element in aller Religion für Luther offenbar sehr weit reicht" [99]. Lex naturae betekent immers ook: „natürliche Gotteserkenntnis (*W.A.* 18, 80, 18 ff). Es wäre reizvoll diese natürliche Religion bzw. Theologie im einzelnen zu entwerfen, etwa zu zeigen, wie sie eine natürliche Gottesverehrung einschliesst (*W.A.* 44, 84, 15—26), wie ihr Gott nicht nur ein zorniger, sondern auch ein gütiger Gott ist, wie sie auch natürliche Heilserkenntnis ist (6, 40, 8 ff) usw" [100]. *„Gottes Nahme steckt auch in den Abgöttern"*, oordeelt Bornkamm over Luther [101].

Bij Calvijn is het wederom niet anders. Wanneer we deze nagaan op Rom. 2 lezen we bij vers 14: „constat absque dubio quasdam iustitiae

---

[94] Diem, *Zwei Reiche*, 25.

[95] Diem maakt zijn ponering ook niet helemaal wáár, als hij, *Barths Kritik*, 31 weliswaar hetzelfde beweert, maar, 32 doorgaat met spreken over wat de wet in het algemeen „positiv" allemaal niet „leisten" kan!

[96] *W.A.* 57, 135.

[97] *W.A.* 56, 203 cf. Bornkamm, *Luther*, 112: „Luther hat oft genug gesagt, dass der Dekalog im Unterschied vom Glauben allen Menschen ins Herz geschrieben sei", met verwijzing naar *W.A.* 30, I, 192; 39, I, 454, 478; 50, 331.

[98] Lau, a.w. 157, zulks met verwijzing naar *W.A.* 15, 35, 9—14; 24, 368, 23—25; 42, 265, 20 v.; 437, 15—24; 485, 29—33; 43, 386, 13—19; 692, 22—27; 44, 207, 16—18; 326, 1—3; 51, 360, 3—6; 361, 11 v. Hij wijst ook nog op 43, 355, 5—7; 44, 302, 6—9; 35, 2—6; 15, 22, 27 vv.

[99] Lau, a.w. 155.

[100] Lau, a.w. 154.

[101] Bornkamm, a.w. 41 vv.

ac rectitudinis conceptiones, quas Graeci προλήψεις vocant, hominum animas esse naturaliter ingenitas" [102]. Natuurlijk kunnen wij „inter flagitium virtutemque discernere" [103]. Hiernaast kunnen wij een verwijzing naar onze stof leggen, die wij vinden in zijn commentaar op Deut., luidend: „Il est vray que les hommes sont bien aveuglez à cause de peché d'Adam: mais tant y a que tousiours nostre Seigneur leur a laissé quelque discretion engravee a leur coeur, et ne fust sinon pour les rendre inexcusable: comme St. Paul en parle au 2 chap. des Rom" [104]. Het is duidelijk, dat bij hem de inexcusatief de incitatief niet uitsluit [105]. De zondeorde is immers ook scheppingsorde? Er volgt dan ook: „Mais cependant il a eu aussi ce regard, que le genre humain fust conservée" [106]. Calvijn spreekt dan van de tekenende conformiteit tussen de wet van Mozes en „toutes les polices qui ont regné au monde entre les Payens" [107]. Zo ziet men, dat men Calvijns positieve opmerkingen over de humaniteit niet kan meten met enkel het begrip idolatrie [108]. Immers: wat in de éne usus afgodendienst moet heten, kan in de andere humaniteit zijn. Minder verstrikt zullen wij zonde en genade niet mogen of kunnen beschouwen.

En wat houdt de noticia de Deo voor Melanchthon in? Niet weinig. Op Rom. 1 : 19 lezen we: „Quod sit Deus unus, immensae potentiae, sapiens, iustus, bonus, conditor et conservator naturae, puniens iniustos et sceleratos, exaudiens et servans, non gratis, sed reos peccati, sed iustos ac mundos, quod Deo sit obediendum, quod praecipiat honesta, ac prohibeat turpi, quod inseverit animis nostris discrimen honestorum et turpium. Hae sunt naturales noticiae, quas audimus nobis in conscientia perpetuo concionantes" [109]. Het met de handen te tasten uit Hand. 17 vermag ook hij niet alleen in malam partem te duiden en, zoals bekend, gaat Melanchthon vervolgens zelfs met een scala Godsbewijzen werken [110]: wel iets teveel van het goede, zouden wij zeggen. Bij Rom. 2 : 14 horen we: „generalis sententiae est de iusticia legis ... Gentes etiam habuerunt legem, hoc est, noticiam naturalem de moribus discernentem honesta et turpia ... Excelluerunt pulcerrimis virtutibus, Fabius, Scipio, Atticus" [111]. Al is het natuurlijk ook zo: „Neque sequitur ex hac collatione, quod propter illam disciplinam ulli fuerint iusti coram Deo" [112].

---

[102] *C.R.* LXXVII, 37. Schilder, *Cat.* I, 96 blijkt niet erg gelukkig met deze „algemene begrippen" en maakt zodoende duidelijk, dat hij het bederf der vaderen wel vroeg ziet begonnen (90).

[103] *C.R.* LXXVII, 38.

[104] *C.R.* LV, 568.

[105] Gloede, a.w. 322 vv.

[106] *C.R.* LV, 568.

[107] *C.R.* LV, 568 v.

[108] Gloede, a.w. 302: „Ich halte es ... für eher verwirrend als klärend, wenn Peter Brunner seine Darstellung der ‚Allgemeinen und besonderen Offenbarung in Calvins Institutio' effektvoll in einer Stelle, wo von Götzendienst die Rede ist, gipfeln lässt. Damit wird der Eindruck erweckt, alsob theol. nat. es n u r hiermit zu tun habe".

[109] *C.R.* XV, 563.

[110] *C.R.* XV, 566 vv.

[111] *C.R.* XV, 577 v.

[112] *C.R.* XV, 578. Interessant is, dat Melanchthon — zulks in overeenstemming met Calvijn, *C. R.* LXXVII, 38, maar in tegenstelling met Luther, *W.A.* 56, 203 — weinig of geen aandacht besteedt aan het verschil tussen wet en werk der wet in

Ook in de confessie blijkt het één — 's mensen zondigheid — het ander — zijn creativiteit op ieder gebied, dus ook op dat van het goede — niet uit te sluiten. We beginnen met de lutherse uitspraken: „Gott ist unser Schöpfer über Sunde und Fall hinweg" [113] concludeert Schlink op grond van wat hij vindt. Zeker, de mens is „ganz und gar ... verderbet" [114], maar een feit is, „dass die Natur des Menschen ‚auch nach dem Fall noch ein Creatur Gottes ist und bleibt (Ep. I, 2)'" en „dass Gott (laut der Schrift), nicht alleine für dem Fall menschliche Natur geschaffen habe, sondern dass sie auch nach dem Fall eine Kreatur und Werk Gottes sei" [115]. Zeker, men weet niet, hoe ver de zonde wel niet reikt. Maar evenmin, hoever de schepping [116]. En wel betekent erfzonde „ignoratio Dei im umfassendsten Sinne" [117], maar dat mag ons toch niet weerhouden om met een — zij het donker — „Fünklein des Erkenntnus, dass ein Gott sei, wie auch Ro. 1, von der Lehr des Gesetzes hat (SD II, 9; vgl. V, 22)" rekening te houden. Schlink wijst op het intrigerende van de comparatief in de uitdrukking „noticia Dei certior" uit Ap. II, 17. Niet alles is weg! Wel het „*vere* timere Deum, *vere* diligere Deum, *vere* invocare Deum, *vere* statuere, quod Deus exaudiat (Ap. IV, 8)" [118] (curs. R.) maar „‚aliquo modo', ‚utcunque' (Ap. IV, 7 f)", is er een wetsbesef gebleven, al blijft dit dan beneden de maat van het 1-ste gebod, dat „wahre Furcht vor Gott und wahre Liebe zu Gott fordert" [119]. We treffen wederom het bekende onderscheid aan tussen de eerste tafel, waarvan de mens op zich géén idee heeft, en de tweede, die betrekkelijk realiseerbaar is, als vormgeving van het „coram Deo" — „coram hominibus" [120]. Schlink concludeert niet zonder reden: „Bei allen diesen Aussagen fällt auf, dass die Aufgaben des weltlichen Regiments im Bereich der 2. Tafel des Dekalogs bestimmt werden" [121]. Men mag dit onderscheid niet te sterk nemen — tenminste niet de tekening met „tafels", omdat uit het hierboven gezegde al wel bleek, dat de onderscheiding door àlle geboden heentrekt. Wel maakt het onderscheid ons volkomen duidelijk, welk een belangrijk gedeelte men voor de positieve betekenis van de achtergrond van Rom. 1 en 2 houdt inge-

---

Rom. 2 : 15. In de *Annotationes* uit '21—'22 zegt hij, dat de „Gentes habent legem in cordibus scriptam" cf. *C.R.* XV, 448. Zo ook Ridderbos, a.w. 61: „το ἔργον τοῦ νόμου is niet op te vatten als een distantiërende uitdrukking (zij vertonen niet de wet, maar slechts handelingen, die de wet eist), maar sluit zich aan bij het Joodse spraakgebruik". Berkouwer, a.w. 150 vv. beklemtoont het — o.i. terecht — nauwelijks (iets, 149). Dit in tegenstelling met Schilder, a.w. I, 98 vv., 105, 109, die het — speciaal tegenover Hepp, *Testimonium Sp. Sancti (generale)*, 147 — sterk accentueert, zoals ook Kuyper, *G.G.* II, 18 v., Geesink, a.w. I, 226, Brillenburg Wurth, *Chr. leven*, 83 en Asmussen, *Comm.* 43 dit doen.

113 Schlink, a.w. 69.

114 Schlink, a.w. 77 met verwijzing naar *S.D.* I (*B.E.K.* 847).

115 Schlink, a.w. 78 cf. *Ep.* I (*B.E.K.* 774, 776), *S.D.* I (*B.E.K.* 845 v., 854 v., 857).

116 Schlink, a.w. 79 met verwijzing naar het onontwarbare van beiden in *Ep.* I (*B.E.K.* 772).

117 Schlink, a.w. 82.

118 Schlink, a.w. 83.

119 Schlink, a.w. 84 v.

120 *Ap.* IV, 35 (*B.E.K.* 166): „humanus animus ... non obtemperat primae tabulae".

121 Schlink, a.w. 309.

ruimd. Juist als de „Werkgerechtigkeit gehört zur Natur des verderbten Geschöpfes" en „das Wesen der natürlichen Religion" uitmaakt [122], zal men enigerlei prestatie kunnen verwachten, waarbij een farizeïsme coram Deo niet behoeft uit te sluiten: waarde voor de mensen! Dat een mens zondaar is, „wenn er gleich edele, schöne, köstliche gute Werk tut", het één sluit het ander niet bepaald uit [123]. Zo komen we in de confessie aandacht tegen voor de „reichen und mannigfachen irdischen Gaben Gottes des Schöpfers, die die Erklärungen der beiden Katechismen in allen Teilen aufzählen" [124]. De geboden spelen alle tien hun rol in het hart van ieder mens [125]. Terecht voegt professor Berkouwer aan dit alles toe: „Als Schlink zegt, dat de Lutherse confessies zich niet bekommerden om de vraag, hoe het mogelijk was ‚dieses ‚Fünklein' der Gotteserkenntnis gleich Nichtkenntnis Gottes zu setzen' [126] en dat de problematiek van de natuurlijke Godskennis in de confessies ‚als so unwichtig und belanglos' behandeld is en men geen behoefte had ‚die gegensätzliche Formulierungen miteinander in Einklang zu bringen', dan zal men hiertegen moeten antwoorden, dat de Lutherse confessies, evenals de Gereformeerde, blijkbaar *geen* tegenstelling hebben gezien en hier direct spraken in aansluiting aan de Heilige Schrift m.n. aan Rom. 1. Hetzelfde geldt van de uitspraken over de kennis der *wet* Gods (Schlink, a.w. 83 vv.)" [127].

Met de inhoud van de gereformeerde confessie uit de eeuw der reformatoren is het niet anders gesteld. Wanneer Schlink accent legt op de aanwezigheid van enige positieve kenmerken, zij het niet, dat zij in hun „ware" vorm bestaan — ze zijn nooit helemaal, wat ze wezen moeten — dan blijkt bijv. ook de Geneefse confessie dit te kennen, waarin de mens geen enkele „puissance" krijgt „de povoir comprendre la *vraye* congnoissance de Dieu" en „la *droicte* congnoissance de son salut" [128] (curs. R.). In de vertaling van art. 14 van de Ned. Geloofsbel. komt het „tamen" uit „Adeo ut ipsi tantum exigua quaedam illorum vestigia remanserint: quae tamen ad reddendum eum inexcusabilem sufficiant" [129] (= „toch niet zó klein of groot genoeg om") onvoldoende uit. Hoe het verder ook zij — wij zullen het hierbij laten — de „dubbele functie" van het lumen naturae is evident [130].

Wanneer we thans een sprong maken naar het commentaar uit onze dagen, bemerken we, dat praktisch over de hele linie het motief van het „niet onkundig — en dáárom niet onschuldig" aan de hand van de eerste hoofdstukken van de brief aan de Romeinen wordt beleden [131].

Weiss, om bij hem te beginnen, ziet het verband tussen „Unentschulbarkeit" en de „ermöglichte Erkenntnis" niet anders dan „notwendig

122 Schlink, a.w. 85.
123 *Ap.* IV (*B.E.K.* 166) cf. Asmussen, *Comm.* 44.
124 Schlink, a.w. 85.
125 *Gr. Kat.* III (*B.E.K.* 661), met verwijzing naar Rom. 2 : 15.
126 Schlink, a.w. 83.
127 Berkouwer, a.w. 127.
128 Müller, a.w. 112.
129 Müller, a.w. 238.
130 Schippers, *De bronnen*, 24.
131 Van Veldhuizen, *Comm.* 84.

gesetzt" [132] en Philippi vindt de mening, „dass der Apostel die Heiden nicht zu gleicherzeit richtige Gotteserkenntnis und Verdunkelung derselben durch Abfall zum Götzendienste" zou kunnen toeschrijven „irrig" [133]. „Da, wo viel Wahrheit ist, entstehen die grossen Sünden", zegt Schlatter [134]. En Dodd oordeelt: „Paganism, therefore in Paul's judgment, has not the excuse of ignorance" [135], hetgeen naar zijn besef betekent schuld èn kennis [136]. Althaus ziet heus wel: „Der Kampf gegen den immer wieder die Reinheit des Evangeliums bedrohenden Moralismus ist mehr als ein Mal unter der Fahne des Römerbriefes geführt worden" [137]. Het is de brief van het sola fide. Het gedeelte in geding toont aan „wie ohne das Evangelium nur der Zorn Gottes über die Menschheit, über Heiden und Juden ergeht, wie das Evangelium also unentbehrlich ist" [138]. Maar „zur völligen Auswirkung kommt der Zorn freilich erst im Endgerichte (2, 5)" [139]. Van de mensen in Rom. 1 kan dan ook gezegd, dat ze het niet laten, maar wel konden weten, wat ze laten moesten [140] en van Rom. 2: Paulus „weiss, dass auf dem Boden des Heidentums eine ernste Sittlichkeit möglich ist (2, 23 ff. 26)" en „überall in der Menschheit, auch im Heidentum, sind ja die ursprünglichen Lebensordnungen Gottes noch in Kraft, wie der Staat (13, 1 ff.)" [141]. Ook van Leeuwen-Jacobs, hoewel alles wetend van ontaarding en schuld, stelt een en ander niet in exclusief, maar inclusief verband met ‚een zaad van godsdienst', en ‚besef van de Godheid' — om de bekende uitdrukkingen van Calvijn te gebruiken, — van een ‚natuurlijke religie' [142]. Er mag niet „uitsluitend de nadruk gelegd op het dwaze en zondige, op de dwaling en schuld" [143]. En Ridderbos acht Rom. 1 : 17—3 : 20 „een brede . . . doorlopende, aanwijzing van de hopeloze toestand van de mensen buiten het evangelie en buiten het geloof" [144], maar dit sluit voor hem niet uit, dat het voor Paulus een „onaantastbaar feit" was, „dat óók degenen, die buiten de te boek gestelde wet en de openbaring van God aan zijn volk leven, daarom nog niet zonder zedelijke kennis zijn en van de sanctie weten, welke God op de zonde heeft gesteld" [145].

Zo bemerken we ook, dat het φανερόν uit Rom. 1 : 19 zeer serieus wordt genomen en aan alle kanten gehonoreerd [146]. Ook al is de wet

---

132 Weiss, a.w. 81.
133 Philippi, *Comm.* 27.
134 Schlatter, *Comm.* 15.
135 Dodd, a.w. 51.
136 Dodd, a.w. 51.
137 Althaus, a.w. 3.
138 Althaus, a.w. 4.
139 Althaus, a.w. 14 cf. Ridderbos, a.w. 41: „αποκαλύπτεται duidt ook hier de eschatologische, apokalyptische werkelijkheid aan", alsmede Leenhardt, *Comm.* 36.
140 Althaus, a.w. 14 v.
141 Althaus, a.w. 17.
142 Van Leeuwen-Jacobs, *Comm.* 19 v.
143 Van Leeuwen-Jacobs, a.w. 20.
144 Ridderbos, a.w. 40.
145 Ridderbos, a.w. 50.
146 Greijdanus, a.w. I, 109 zegt er van, dat het „spreekt van objectieve zichtbaarheid of kenbaarheid . . . zonder in te sluiten, dat wat φανερόν is, nu ook metterdaad wordt opgemerkt, gezien en gekend . . . Dat hangt mede af van de gesteldheid van den mensch als aanschouwer". Dit laatste betekent echter niet, dat hij onder

in het geding niet direct de wet van Mozes, zij heeft autoriteit [147]. Het γνόντες uit Rom. 1 : 21 wordt dan ook niet geïnterpreteerd als „niet-kennen", maar als „niet-recht kennen" [148] of als kennen tussen haakjes [149]. Het φύσει uit Rom. 2 : 14 krijgt de meest voor de hand liggende vertaling [150], al zal men deze nu ook weer niet al te argeloos mogen nemen [151]. Jammer, dat Ridderbos het nodig vindt op te merken, dat de beklemtoning van het begrip openbaring, het begrip „aangeboren" uitsluit [152], daarmee een dilemma oproepend, dat, naar onze vaste overtuiging door de reformatoren zo niet is gekend en dat ook niet conform de existentiële ontvangst van de openbaring lijkt, welke hij ons elders zo treffend weet te tekenen [153]. Men moet hier niet zo bang voor Rome zijn [154]. Het is duidelijk, dat ook de moderne exegese — wij bedoelen

---

deze gesteldheid exclusief een evangelische zou willen verstaan, zoals blijkt uit het volgende: „Het verband wijst hier aan, dat de menschen deze openbaring Gods wel enigszins hebben waargenomen of opgemerkt", zij het, dat ze er geen „*rechte* (curs. R.) acht op hebben gegeven". Scherp beklemtoont ook Ridderbos a.w. 42 v. — „φανερόν is sterker dan γνωστόν; het spreekt van de openbaarwording, de werking van het kenbare Gods, dat het ‚überzeugende Kraft, Unangreifbarkeit und Öffentlichkeit hat' (Schlatter, a.w. p. 56)" — het overmachtige van de openbaring „ondanks alle verdorvenheid der goddeloze mensen".

[147] Denney, *Comm.* 598: „the Apostle refers to what the Greeks called an ἄγραφος νόμος. To the Greeks, however, this was something greater and more sacred than any statue, or civil constitution; to the Apostle it was less than the great revelation of God's will, which had been made and interpreted to Israel, but nevertheless a true moral authority". Van Leeuwen-Jacobs, a.w. 28 acht het „zonder tegenspraak, dat ook in de heidenwereld buiten het gebied waar Gods Wet bekend is en geëerbiedigd wordt, niet alleen onderscheid tusschen goed en kwaad wordt gekend, maar ook in sommige gevallen, een hoge standaard van zedelijkheid geldt . . . Er is bij hen nog een norm en regel der gerechtigheid".

[148] Greijdanus, a.w. I, 112 spreekt bij γνόντες niet van = „niet-kennen", maar van niet „recht kennen" en van „toch geene zuivere kennis". Naar aanleiding van hoofdstuk 2 horen we, dat de heidenen „blijkbaar niet van alle wetskennis verstoken zijn" (141, cf. 146). Sanday-Headlam concludeert a.w. 39 bij Rom. 1 : 19: „It is not merely ignorance" en zegt, 44 bij 1 : 20: „God did not design that man should sin; but He did design that if they sinned they should be without excuse: on this part all was done to give them a sufficient knowledge of Himself". Ook Van Leeuwen-Jacobs, a.w. 17 gelooft niet, dat de heidenen „geheel zonder Godskennis" zouden zijn, er is sprake van een „algemeene openbaring". Denney, a.w. 597 zegt bij Rom. 2 : 14: „There is, indeed, when we look closely, not such a thing as a man absolutely without the knowledge of God's will". Aan Rom. 2 : 14 denkt ook Michel, a.w. 56 bij γνόντες, als hij zegt: „Man konnte auch schon an die grundsätzliche Feststellung von Röm. 2, 14 ff. denken, die hier vielleicht mitschwingt".

[149] Berkouwer, a.w. 109, 119—123, 125 cf. 123: geen „zuiver" kennen.

[150] Van Veldhuizen, a.w. 87 vertaalt het met „feitelijk". Greijdanus, a.w. I, 143 met „innerlijke gesteldheid".

[151] Bornkamm (G.), a.w. 103: „Schon die feste in der griechischen Tradition längst vorgegebene Zuordnung von φύσισ und νόμος in Röm. 2[14] (φύσει τά τοῦ νόμου ποιεῖν) zeigt, das es nicht angeht, φύσει an unserer Stelle unterminologisch und unbetont zu verstehen".

[152] Ridderbos, a.w. 42.

[153] Fuchs, a.w. 66 schept hetzelfde dilemma, zij het omgekeerd, wanneer hij zegt: „Die naturrechtliche Normierung wird dem Menschen nicht von aussen aufgezwungen, sondern ergibt sich vom Menschen selbst her".

[154] Lagrange, a.w. 23 geeft, bij Rom. 1 : 19, Thomas' „intrinsieke licht" weer met „une sorte de révélation intérieure" en al is hij bang een en ander te immanent op te vatten en weet hij, dat het καθορᾶται uit Rom. 1 : 20 „n'indique pas une claire évidence", hij ziet, 24 toch wel een „lumière de la raison naturelle, à défaut

daarmee zo ongeveer die van onze eeuw — zich niet zo in het inexcusabele van Rom. 1 en 2 heeft verdiept, dat ze daarin verloren is geraakt [155].

Uitzonderingen

Barth, die de heidenen uit Rom. 1 en de joden uit Rom. 2 „in ganz bestimmter Weise charakterisiert" acht, „nämlich als die objektiv mit der göttlichen ἀποκάλυψις im Evangelium (1, 15—16) konfrontierten Juden und Heiden" [156] en die bij de heidenen uit Rom. 2 : 14 aan heiden-*christenen* denkt, omdat Jesaja 31 : 33 aldaar vervuld zou zijn [157], Barth is de grote uitzondering, die de regel bevestigen mag.

Wat het eerste betreft, zegt professor Berkouwer, dat deze exegese, die het „niet te verontschuldigen" van Rom. 1 : 20 interpreteert als „niet te verontschuldigen *vanuit Golgotha*", „constructief" mag heten, dwz. meer „een gevolg van een aprioristische Openbaringsbeschouwing dan dat ze volgt uit het verstaan van de teksten zelf, waarin we niet lezen van het kruis van Golgotha, maar van Gods *eeuwige kracht* en *goddelijkheid* ... Barth's exegese staat dan ook vrijwel ‚vereinzelt' in de geschiedenis der uitlegging, een *direct* gevolg van de klaarblijkelijkheid, de doorzichtigheid van de Heilige Schrift" [158].

Dit klopt, zij het dus niet helemaal. Zo deelt bijv. Søe Barths mening, „dass Gott — objektiv gesehen — für sie offenbar war". Het daarbij genoemde Eph. 2 : 1, 5 en Col. 2 : 13 hanteert hij wel wat erg ongecompliceerd [159]. Enige belijdenisuitspraken van de lutherse confessie lezen voorts de plaats elenchthief [160].

Het klopt eveneens voor Rom. 2 — al geldt ook hier het „vrijwel". We denken aan Augustinus, die het naturaliter uit Rom. 2 : 14 kent als „de natuur hervormd door de genade" [161] en — parallel aan zijn houding inzake Rom. 7 — in de strijd met het pelagianisme tot deze kijk is ge-

---

de la loi". Huby-Lyonnet, a.w. 114 v. zegt: „Saint Paul prouve l'existence de cette loi intérieure par la conduite des païens qui, en certains cas, accomplissent des actions objectivement conformes aux préceptes moraux de la Loi mosaique. Cette rectitude objective de la conduite suppose une lumière intérieure et comme une loi gravée dans le coeur". Ridderbos, a.w. 59 verzet zich te sterk tegen dit soort taal, zoals ook Berkouwer, a.w. 149.

155 Denney, a.w. 592: „to make men inexcusable is one, though not the only or the ultimate intention of God in giving this revelation".

156 Barth, *K.D.* II, 1, 131. De confrontatie in Rom. 1 is die met het werk van Christus als rechter en kan zelfs de locus classicus daarvan heten. Het behoort IV, 1, 240 tot „das richterliche Werk gerade des Evangeliums".

157 Barth, a.w. I, 2, 332 cf. IV, 2, 635. Deze opvatting verklaart hij „unzweideutig" uit de samenhang van het hoofdstuk. Het φύσει uit Rom. 2 : 14 wordt, IV, 1, 134 verklaard als het „zur Selbstverständlichkeit machen" van de geboden door de heidenchristen cf. II, 2, 260. Iedere andere exegese struikelt z.i., IV, 1, 408 over het bekende misverstand van de „lex naturalis".

158 Berkouwer, a.w. 127 v. cf. 23.

159 Søe, a.w. 18 v.

160 *Ep.* V (*B.E.K.* 792), *S.D.* (*B.E.K.* 955).

161 Bornkamm (G.), a.w. 108 noemt als plaatsen: „*de spir. et lit.* 26—28; *c. Jul.* 4, 23 f."

komen[162], alsof het laatste hierop het enig alternatief zou vormen[163]! Wanneer Lagrange hierop de aandacht heeft gevestigd, zegt hij: „Aujourd'hui tous les exégètes sont d'accord"[164]. Maar professor Berkouwer zelf noemt als uitzondering de studie van Mundle[165]. En in het Festschrift, dat Karl Bart bij zijn zeventigste verjaardag werd aangeboden, is Josef B. Soucek hem op dit punt — na lange aarzeling, naar hij bekent[166] — bijgevallen[167]. Hij acht de „Vorzüge dieser Auslegung gross" en vat samen: „1. Die Übereinstimmung mit dem im Neuen Testament allgemein vorausgesetzten eschatologisch-christologischen Sinn des alttestamentlichen Hintergrundes der Stelle (Jer. 31, 31 f.) wird bewahrt. — 2. Auch die innere Einheitlichkeit des breiten Zusammenhanges von Röm. 2 ist nur bei Annahme dieser Auslegung durchsichtig zu machen. — 3. Der angebliche Widerspruch zwischen Röm. 1. 18 ff. und Röm. 2, 14 ff. wird beseitigt. — 4. Eine Möglichkeit, auch das Röm. 2, 15 Gesagte im Zusammenhang der ganzen Aussage in einer wenigstens teilweise befriedigenden Weise zu verstehen, wird geöffnet"[168]. Het is sympathiek, dat hij Barth ook op dit punt serieus genomen wil hebben[169], maar hij weet bovengenoemde wensen weinig argument mee te geven. Als hefboom voor het geheel moet dienen het lezen van de christen in Rom. 2 : 26—29. Hij geeft echter toe, dat deze gedachte „in den meisten Kommentaren überhaupt nicht erwogen" wordt[170] — naar het ons voorkomt, niet zonder oorzaak. Wij menen al aangegeven te hebben, dat ons de onderscheiding Rom. 1 en 2 niet zo duister lijkt en dat het geluid van het één wel degelijk voorkomt óók in het ander[171]. Onduidelijk is ook Fuchs, wanneer deze in Rom. 2 : 14 leest „eine im Heiden wirksame Gnadenkraft Christi", temeer, omdat dit niets blijkt te veranderen aan het feit, dat het toch maar gaat „um eine Erkenntnis aus der erfahrbaren Schöpfung durch die Vernunft"[172], terwijl we even later lezen: „Die Heiden wissen aber ... *als Heiden* ohne Gesetz und Christus, d.h. nach Paulus: einfach hin als Menschen"[173]. De „Wirksamkeit der Erlösung Christi schon vor seiner Erscheinung in dieser

---

162 Bornkamm (G.), a.w. 99, 108.

163 Als Berkhof, *De mens onderweg*, 123 v. in verband met de tekst niet aan onontschuldigbaarheid denkt, maar juist aan vrijspraak en in verband hiermee ook naar Matth. 25 : 31—46 wijst, is dit geen pelagianisme, omdat het puur heidendom geldt. Het is wel in tegenspraak met Rom. 2 : 12 cf. Dodd, a.w. 46.

164 Lagrange, a.w. 49 cf. Sanday-Headlam, a.w. 60: „Since the time of Augustine (*De spir. et lit.* 27) the orthodox interpretation had applied this verse, either to the Gentile converts, or to the favoured few among the heathen who had extraordinary divine assistance (Mark Pattison, Essays, ii, 61)".

165 Mundle, *Zur Auslegung von Röm. 2 : 13 ff*, Theol. Blätter, 1934, 249 f.

166 Soucek, *Comm.* 109 heeft vooral lang met het „van nature" gezeten, naar hij bekent. „Diese Schwierigkeit erschien mir lange Zeit so gross, dass ich mich gezwungen sah ... jenes Verständnis Barths letzten Endes doch abzulehnen und nach andern, freilich weniger befriedigenden Möglichkeiten mich umzusehen".

167 Soucek, a.w. 110.

168 Soucek, a.w. 109 v.

169 Soucek, a.w. 110.

170 Soucek, a.w. 104 vermeldt slechts Bultmann en Zahn — en de laatste nog maar half — als medestanders.

171 Cf. 156 v.

172 Fuchs, a.w. 24.

173 Fuchs, a.w. 25 v.

Welt"[174] verdraagt zich onduidelijk bij hem met de „vom geschichtlichen Christus unabhängige Bindung im *Logos* als dem ewigen Gottessohn"[175]. Ook Kuyper zou zich in dit *verband* waarschijnlijk niet herkennen! Merkwaardig is het tenslotte, dat Kümmel, die het nodig vindt om het geluid uit Rom. 2 voor hypothetisch te verklaren[176], in zijn verdediging van de „niet-christelijke" exegese van Rom. 7 werken gaat met argumenten, die gewoonlijk worden gebruikt voor de verdediging van de „niet-christelijke" uitleg van Rom. 2 en dan in zeer reële zin[177].

Niet ten onrechte klaagt Polman bij Barths beschouwing van Rom. 2 : 15: „Maar dit is toch geen exegese!"[178] en noemt professor Berkouwer de aangevoerde argumenten voor heidenchristenen „zó onvoldoende, dat deze exegese kennelijk voortkomt uit de neiging om bepaalde moeilijkheden van Rom. 2 te ontgaan". Nee, „Paulus spreekt hier kennelijk over hen, die de wet *niet* hebben en *van nature* doen, wat de wet gebiedt,uitdrukkingen, die zeker door Paulus niet gebruikt worden om aan te duiden het door de Heilige Geest vervullen van het gebod Gods. Slechts van de *heidenen* immers kan gezegd worden, dat zij de wet Gods, de thora *niet* hebben"[179] — zulks met het oog op Jeremia 31.

Wel schijnt ook Barth een inclusiviteit te kennen, als wij van hem horen: „Gerade das vermeintlich beste Tun der Menschen ... ist ‚Gottlosigkeit' und ‚Unbotmässigkeit'"[180] en „Als γνόντες τὸν θεόν werden ja (Röm. 1, 20 f) merkwürdig schon die Heiden bezeichnet, sofern ihnen Gott in seinen Werken von der Schöpfung her zweifellos gegenwärtig, anschaulich und begreiflich und insofern erkennbar ist". Maar hij gaat dan door met de woorden: ‚Aber was hilft ihnen das? Eben als in diesem Sinne ‚E r k e n n e n d e' sind sie praktisch doch N i c h t-E r k e n n e n d e"[181]. Inderdaad, in de waarachtige zin van het woord helpt dit alles hen niet. Maar voor „practisch" zal dan, om misverstand te vermijden, „evangelisch" moeten gezet. Het één gaat niet op in het ander. Barth pleit voor een irrealis.

Als hij Luther gaat aanhalen, vergeet hij te honoreren, dat in het citaat het feit, dat mensen niet evangelisch zijn, niet uitsluit, dat ze

[174] Fuchs, a.w. 10.
[175] Fuchs, a.w. 70.
[176] Kümmel, *Comm. 137.*
[177] Kümmel, a.w. 138.
[178] Polman, a.w. I, 167.
[179] Berkouwer, a.w. 148, zulks met verwijzing naar Althaus, *Comm.* 21: „Nur von ihnen lässt sich sagen, dass sie ‚das (Mose =) Gesetz nicht haben'. Die Heiden*christen* haben es in ihrer Bibel". Het is interessant, dat zelfs Lang, a.w. 19 nog wel probeert Rom. 13 van zijn natuurrechtelijke inhoud te ontdoen, maar, 15, 20 deze voor Rom. 1 en 2 moet toegeven, zoals ook voor de exegese der reformatoren!
[180] Barth, a.w. I, 2, 332.
[181] Barth, a.w. IV, 3a, 215. Berkouwer, a.w. 23 wijst op het gedeelte uit II, 1, 131: „Zweifellos wird — dem Menschen im Kosmos Erkenntnis Gottes und damit Gott Erkennbarkeit zugeschrieben" èn het vervolg, waarin Barth, 132 alles in het licht van kruis en opstanding bedoeld blijkt te hebben.

„hohe, vernünftige, weyse, tugentsame, heylige Leut sind" [182], terwijl een van Melanchthon overgenomen citaat wel bewijst dat de menselijke wijsheid weliswaar niet weet „quod est proprium in peccati ratione", maar daarom nog wel oog kan hebben voor „die furchtbare Konfusion, Gebrechlichkeit und Verkehrtheit der menschlichen Dinge" [183]. Welk laatste niet anders is dan een illustratie van Rom. 2 : 15 en de houding weergeeft, niet van heidenchristenen, maar, zo niet van iedereen, dan toch van menigeen op aarde.

Barth blijkt maar één usus te kennen: de evangelische. Men kan ook zeggen: bij Barth gaat de wet op in het evangelie. Wel horen we nog van een wet, „die objektiv von Erschaffung der Welt her auch der Völkerwelt gegenwärtig war, die ihr in Natur und Geschichte faktisch vor Augen stand, und zu ihr sprach, von der sie herkam" [184], maar „Das Gesetz, von dem Paulus Röm. 2—3 redet, ist das Gesetz Gottes, das dem Menschen als Gesetz seines Gnadenbundes von allem Selbstwirken seiner Gerechtigkeit weg und so zur Busse, zum Gehorsam im Gestalt des Vertrauens auf Gottes Gute ruft" [185].

Tot in het laatste verschenen deel van zijn dogmatiek (IV, 3b), is het duidelijk, dat Barth geen goed woord over heeft voor de natuurlijke theologie, óók niet in de zin van „algemene openbaring" en „gemene gratie" [186]. Hij leest daarin altijd een misleidende heilspedagogie [187]. En hoewel juist de laatste tijd meer dan ooit [188] — en dat niet alleen *„in re . . .* auch *in intellectu"* [189] — het goede der aarde door hem wordt gewaardeerd [190] en hij van allerlei buitenchristelijke mondigheid weten wil [191], al zijn het onderwerpen, „welche mit dem Wort der Versöhnung, mit dem Prophetie Jesu Christi direkt nichts zu tun haben", kan er toch, hoewel van een „beschränkten Gottesgabe des *common sense"* [192] wèl, van een algemene openbaring, van een gemene gratie, merkwaardigerwijs — want wat is een fraaier definitie van het laatste dan de term „beschränkte Gottesgabe"? — geen sprake zijn. Enkel van verzoening, zij het dan indirect, als een „Gleichnis des Himmelreiches" [193]. Men zou ook kunnen zeggen: geen algemene openbaring, wèl een algemene verzoening; geen gemene gratie in Kuyperiaanse zin, wel een algemene.

---

[182] Barth, a.w. IV, 1, 438 met verwijzing naar *W.A.* 52, 70 cf. Elert, Morph, I, 48.
[183] Barth, a.w. IV, 1, 439.
[184] Barth, a.w. IV, 1, 436.
[185] Barth, a.w. IV, 1, 437.
[186] Barth, a.w. IV, 3b, 555.
[187] Barth, a.w. IV, 3a, 131.
[188] Brunner, *The new Barth,* 123 v. spreekt reeds naar aanleiding van *K.D.* III, 2 (50, 245, 333, 336, 341) van een „new Barth". Dat betekent niet, dat hij geen vragen meer zou hebben.
[189] Barth, a.w. IV, 3a, 158.
[190] Barth, a.w. IV, 3a, 122—188.
[191] Barth, a.w. IV, 3a, 140.
[192] Barth, a.w. IV, 3a, 161.
[193] Barth, a.w. IV, 3a, 124 vv., 130 v.

Men kan zich met professor Berkouwer afvragen of hier een „Christomonistisch Openbaringsbegrip" niet „remmend" werkt in de richting van een verstaan der natuurlijke theologie als „algemene Openbaring Gods" [194].

Een waarschuwing

Verder kunnen wij hierop niet ingaan. Een en ander heeft ons toch al te veel en te snel afgevoerd van de eigenlijke Schriftgegevens. Wanneer wij daarnaar nu terugkeren, dan herinneren wij ons een waarschuwing van professor Berkouwer, het „van nature" uit Rom. 2 nu ook weer niet te zwaar te gaan belasten [195]. Er zal bijv. geen stoicijnse philosophie mee bedreven mogen worden [196].

Dat zal waar zijn. Men kan echter niet zeggen, dat zij, die sporen van stoicijnse invloed bij Paulus hebben ontdekt — iets, wat niet alleen geldt voor Lietzmann, Dodd, Althaus en Huby-Lyonnet [197], maar ook voor Van Leeuwen-Jacobs, Denney en de Groot [198] — nu juist dìt hebben voorgestaan [199] en een al te grote reserve dunkt ons nu ook weer niet nodig, iets, waarmee ook professor Berkouwer het eens is [200].

---

[194] Berkouwer, a.w. 180 cf. Barth, a.w. IV, 3a, 131. Een der meest reformatorische geluiden van de laatste tijd schijnen wij te vinden in Barth, 157, waar wij horen, „dass auch die Geschöpfwelt, der Kosmos, die dem Menschen in seinem Bereich verliehene Natur und die Natur dieses Bereichs *als solche* (curs. R.) ihre *eigenen* (curs. R.)Lichter und Wahrheiten und insofern ihre Sprache, ihre Worte hat". Toch behoort ook deze taal bij de christologie en verwijst Soucek, a.w. 111 v. bij Barths grote „wereldsheid" naar de term „inklusive Christologie" uit IV, 1, 385. Het protest van Polman, a.w. I, 167 tegen het feit, dat de kosmos alleen aan het kruis leert spreken — met verwijzing naar a.w. II, 1, 123 en I, 2, 335 — kan gehandhaafd blijven. Het betekent wèl, dat men Barth onrecht doet, wanneer men met Van Ruler, *Ambt*, 14 zegt, dat „de wereld om de kerk theologisch een duistere vlek is" bij Barth: daarvoor zijn er in die wereld te véél lichten ontstoken. Of Van Ruler moet met opzet van theologisch en niet van christologisch spreken. Zoals ook Barths „es gibt keine Humanität in der Welt" uit *Die Kirche und die Kultur* (cf. Koopmans, a.w. 193 v.: „Humaniteit is alleen iets als een spheer rondom de kerk") niet meer actueel lijkt cf. Berkouwer, *Barth*, 107.

[195] Berkouwer, a.w. 150.

[196] Leenhardt, a.w. 48: „il faut éviter de lui donner un sens philosophique".

[197] Lietzmann, a.w. 33: „Die Polemik des Pls bewegt sich durchaus in den von der stoischen Diatribe gewiesenen Bahnen" cf. Althaus, a.w. 21 en Huby-Lyonnet, a.w. 115. Speciaal wijst men op het geweten cf. Dodd, a.w. 61: „the Stoics invented the term ‚conscience'".

[198] Van Leeuwen-Jacobs, a.w. 18 zegt van Paulus' uitdrukkingen, dat zij zich aansluiten „bij termen, die door de philosophie der jongere Stoa gepopulariseerd waren, en algemeen bekend". Denney, a.w. 598 zegt van het geweten: „it is a word, much used by the Stoics, and belonging rather to the Greek than the Hebrew inheritance of Paul". De Groot, a.w. 106 laat het Calvijn zeggen. Deze is „zeker niet blind voor het waarheidselement, dat de Stoicijnse leer van de natuurwet bevat".

[199] Huby-Lyonnet, a.w. 116 zegt van het geweten: „ni Epictète, ni Marc-Aurèle ne l'ont employé". Van Leeuwen-Jacobs, a.w. 19 acht de uitwerking niet „typisch Stoicijns". Denney, a.w. 598 spreekt van „quasi-philosophical". Ook Koole, *Liturgie*, 26 geeft wel materiaal, maar geen etiket. Voor Calvijn cf. Schilder, a.w. I, 96.

[200] Berkouwer, a.w. 150: „Niemand zal willen volhouden, dat Paulus al zijn woorden nieuw en origineel heeft gekozen".

Het verschil zal bijv. niet in de *term* „geweten" zitten, welke Paulus en de Stoa beiden kennen, maar in het feit, dat de laatste eigenlijk niet méér kent dan dat, dwz. het geweten = God stelt, met alle consequenties dááraan verbonden [201]. En mag het stoicijnse element door sommigen toch overdreven sterk zijn beklemtoond en méér zijn dan een zaak van „la langue commune" of „Popularphilosophie" [202], dan geldt toch altijd óók de invloed van dit laatste.

Hebben wij niet gechargeerd?

Rest tenslotte de vraag, wat voor zelfstandigheid wij aan de gevonden positiva mogen toekennen en òf wij er enige zelfstandigheid aan toe mogen kennen. Wat zullen wij hierop antwoorden? Nee — in zo verre de besproken usus nimmer een zelfstandige rol binnen de andere usus ingeruimd kan worden. Het is juist, dat uit het gevondene geen „positieve conclusies getrokken" kunnen worden „met het oog op het gericht" [203]. Wij zullen er voor moeten zorgen, dat het gevondene niet tegen een zo evangelisch gegeven als 's mensen intense corruptie wordt uitgespeeld [204]. Ook, dat de usus politicus legis nimmer met rust gelaten wordt, beter: er steeds op bekeken wordt òf zij met rust gelaten kan worden [205]. En natuurlijk: enigerlei „op zich" van deze kant kan nooit helemaal gaaf worden begroet [206]. In deze zin heeft ons onderwerp — dat hebben Rom. 1 en 2 ons wel duidelijk gemaakt, als we het nog niet wisten — eenvoudig geen kans als zelfstandig thema aan de orde te komen [207]. Dit besef is er dan ook altijd geweest, óók bij hen, die er toch ook nog wel wat méér over zouden willen zeggen. En als de lutherse confessie, naar Schlink ons weet te vertellen [208], uiterst zuinig, ja gebrekkig met de scheppingsgegevens omspringt, dan heeft dat ongetwijfeld ook déze reden [209]. Zoals professor Berkouwer ook voor de gereformeerde confessie toestemt, „dat nergens *uitvoerig* over deze Openbaring wordt gehandeld, dat haar z.g. ‚insufficientia' met nadruk

---

[201] Bornkamm (G.), zegt hierover, a.w. 111: „In keiner Weise ist für ihn die φύσις eine letzte Instanz".

[202] Huby-Lyonnet, a.w. 116 cf. Bornkamm (G.) a.w. 115.

[203] Ridderbos, a.w. 58.

[204] Dodd, a.w. 62: „We note this as against the doctrines of ‚total depravity' and the complete impotence of the human will, which have been attributed to Paul".

[205] Berkouwer, a.w. 124 v.: „Hij toont geen *afzonderlijke* belangstelling voor wat de mens aan „kennis" bezit, afgezien van de openbaring in Jezus Christus".

[206] Berkouwer, a.w. 128: „Uit alles blijkt, dat Paulus in het geheel niet bezig is met een positieve uiteenzetting te geven aangaande de kennis der heidenen, die *niet anders* (curs. R.) dan waardering zou kunnen worden genoemd" cf. van dezelfde, *Beeld Gods,* 184, waar we lezen, dat Rom. 2 ons niet een „speciaal moreel orgaan" levert, „waarin de mens aan de corruptie zou zijn *ontheven*" (curs. R.).

[207] Berkouwer, a.w. *Beeld Gods,* 182 v. cf. *Alg. Openb.* 156, 174.

[208] Schlink, a.w. 68: „Es ist zu fragen, ob nicht gerade die ‚Unklarheiten' und „Vieldeutigkeiten' der lutherischen Schöpfungslehre wesentlich zum lutherischen Bekenntnis hinzu gehören" cf. 93, 307.

[209] Berkouwer, *Alg. Openb.* 127 noemt méér redenen, zoals de vanzelfsprekendheid van het één naast het ander.

wordt onderstreept en tevens het ,niet te verontschuldigen' nimmer uit het oog wordt verloren" [210].

Maar „dat neemt allerminst weg . . ." gaat dezelfde door. En ook dàt zouden wij hem willen nazeggen op de vraag naar de zelfstandigheid van het door ons gevondene. Wij zullen daar óók „ja" op mogen zeggen. Ja — in zoverre Paulus, ook al is het juist, dat hij geen „lofzang zingt op wat men letterlijk als ,autonomie' kan vertalen", niettemin een „*feitelijke* conformitas hanteert", nog wel „in een kritisch verband tegenover anderen" [211]. Niet illegitiem kon Kuyper het „meêvallen" van de wereld aan de hand van Rom. 2 : 14 toelichten [212]. En terecht kan Ridderbos, die met Berkouwer [213] niet weinig bang is voor een al te kleurrijke zelfstandigheid der gevonden positiva [214] — meer dan ons wel eens lief is, want nodig voorkomt — zeggen: „Hierin èn in de wijze, waarop Paulus daarvan (van het optimisme over de heidenen R.) een verklaring geeft, ligt stellig een belangrijke blijvende aanwijzing voor de beschouwing van alle prae- of buiten- of post-Christelijke overeenstemming met de wet van God". Zoals hij ook weer terecht — zij het ten overvloede — hieraan toevoegt: „Door dit alles komt echter in de gang en strekking van Paulus' betoog van 1 : 18 af geen enkele verandering" [215].

Ten onrechte zouden wij „bei Paulus eine ausdrückliche Problematik von Möglichkeit, Geltung und Bedeutung des Naturrechtes erwarten. Die Gedanken Pauli kreisen um ganz andere Gegenstände" [216]. Maar waarom óók niet?: „das Naturrecht ist für ihn eine Selbstverständlichkeit, nach der zu fragen ihm gar nicht in den Sinn kommt". Aldus Fuchs, die het in zijn studie over het natuurrecht er om begonnen is „aus den Überlegungen des Apostels über Gesetz und Sünde und Gnade seine *gleichzeitig* (curs. R.) und unproblematisch gezeichnete Auffassung über das Naturrecht heraus zu schälen" [217]. Inderdaad: de verklaring, dat ons onderwerp met zoveel woorden zo weinig behandeling ondervindt in het belijden der reformatie, kan men maar niet alleen zoeken en vinden in de schroom en angst voor een natuurlijke theologie in de duistere zin van het woord — maar vooral in de volkomen vanzelfsprekendheid van haar bestaan.

Wanneer wij deze vanzelfsprekendheid (die pas wordt aangetast als de usus politicus legis als usus politicus legis — dwz. in zijn éigenlijke zelfstandigheid wagen wij nu te zeggen — wordt aangetast, doordat hij verleid wordt om méér te zijn dan hij is) in ons betoog een accent

---

210 Berkouwer, a.w. 222.
211 Berkouwer, *Beeld Gods*, 183.
212 Kuyper, *G. G.* II, 22.
213 Cf. noot 154, 207.
214 Ridderbos, a.w. 59.
215 Ridderbos, a.w. 60.
216 Fuchs, a.w. 21.
217 Fuchs, a.w. 21 v.

hebben moeten geven, die zij in het betoog van Paulus heeft noch behoeft, dan is dat niet onze schuld [218]. Zoals ook de verdediging van wat de reformatie naast het sola fide aan usus politicus legis te bieden had, helaas minder argeloos, gechargeerder inderdaad moest verlopen dan eigenlijk goed is voor de verdediging van dit wetsgebruik. Dat is de tragiek van héél deze behandeling.

B. Romeinen 7

Inleiding

„Man könnte versuchen, auch das 7. Kapittel des Römerbriefes zur Klärung der paulinischen Auffassung von Naturgesetz und Naturrecht heranzuziehen" [219], zegt Fuchs, nadat hij Rom. 1 en 2 nagegaan heeft op dit punt. Zoiets willen wij thans doen.

Van de in Rom. 7 ons geschetste strijd [220] in het leven van de mens bestaat een exegese, die ons weet te vertellen, dat deze typerend is voor de gelovige. Deze exegese heeft daarom goede papieren, omdat niemand minder dan de kerkvader Augustinus, zulks in het voetspoor van Ambrosius [221] haar reeds voorstond [222] en de reformatoren, die in onze studie zo'n grote rol spelen, haar hebben overgenomen [223]. Zij

---

[218] Bornkamm (G.) a.w. 121 v. zegt heel tekenend in dit verband, dat het voor Paulus „sehr charakteristisch" is, „dass ihn das in der späteren Theologie so viel erörterte Problem ‚Vernunft und Offenbarung' als theoretisches Problem eigentlich gar nicht beschäftigt".

[219] Fuchs, a.w. 28.

[220] Pretorius, *Comm.* XIV en 2 wijst er op, dat het verschil hoofdzakelijk handelt over 14—25.

[221] Augustinus, *Contra Iulianum,* VI, 23, 70 (Migne, *Patr. latina,* XLIV, 866) Michel, a.w. 156 noemt als plaatsen bij Ambrosius: *Enarr. in Ps.* 37, 25; *de Abr.* 2, 27; *de Poen.* 2, 74.

[222] Augustinus, *Retractationes,* I, 23 (Migne, a.w. XXXII, 620): „Quod autem ait, inquam, ‚Scimus, quia lex spiritualis est; ego autem carnalis sum' ... Quod utique non ex persona Apostoli accipi volui, qui jam spiritualis erat, sed hominis sub Lege positi, nondum sub gratia. Sic enim prius haec verba sapiebam; quae postea lectis quibusdam divinorum tractatoribus eloquiorum, quorum me moveret auctoritas, consideravi diligentius et vidi etiam de ipso Apostolo posse intelligi" cf. voor het eerste de *Expos. quar. propos. ex epist. ad Romanos* (41—47) uit 394 (Migne, XXXV, 2071 v.) en voor het tweede uit 420 *Contra duas epist. pelag.* I, 10 (Migne, a.w. XLIV, 561).

[223] Luther, *W.A.* 57, 184 beroept zich op Augustinus met de woorden: „Quod Apostolus ab hoc textu usque in finem loquitur in persona sua et spiritualis hominis, Beatus Augustinus locupletissime et constanter asserit in libris adversus Pelagianos. Unde et 1 Retractacionum 23. retractans exposicionem suam super hunc locum dixit: (volgen de in de vorige noot geplaatste woorden R.); 57, 67 haalt Luther uit *Contra Iulianum,* II. aan: „Lex peccati repugnans legi mentis, que in tanti quoque apostoli membris erat, remittitur in baptismate, non finitur", zulks ter opheldering van het vraagstuk, hoe de christelijke Paulus zich zo somber kon uitdrukken; 56, 350 geeft Luthers eigen commentaar op Rom. 7 : 17: „peccatum est in spirituali homine relictum ad exercitium gratie; 346 op 7 : 23: „certe nullus se infelicem afferit, nisi qui spiritualis est" en: „Carnalis autem non cupit liberari". Calvijn horen we. *C.R.* LXXVII, 128 bij 7 : 14 verklaren: „Hac particula (venditus sub peccato R.) declarat quid valeat per se caro"; 134 zegt hij op 7 : 24: „Non quaerit autem a quo

heeft dus een lange traditie achter de rug. En nog kort geleden vond zij te onzent een warm pleidooi bij monde van professor Berkouwer [224], welke concludeert: „Het subject in Romeinen 7 is niet de onbekeerde mens, zoals de gelovige hem ziet in 't licht van Christus, maar dit subject is de gelovige mens, zoals hij in het geloof — in Christus — zichzelf kent" [225]. Nog korter geleden heeft bovendien de Fransman Cruvellier er een dissertatie aan gewijd, waarin hij zich conform bovenstaande opvatting uit [226].

Deze opvatting is niet de enige. Zij is dat niet in de vroege historie [227], zij is dat niet in de middeleeuwen [228] noch bij alle reformatoren [229] en sinds geruime tijd vindt zij zelfs heel wat minder aanhang [230] dan

---

sit liberandus, quasi dubitans, ut increduli". „Reliquiae" boeien hem als een „captivus", 136 op 8 : 1: „quod tametsi a peccato adhuc teneantur obsessi, mortis tamen potestati iam exempti sint et omni maledictioni ... ita habent trepidae piorum conscientiae invictum propugnaculum, quod, dum in Christo manent, sciunt se esse omne damnationis periculum". Melanchthon verklaart, a.w. XV, 651 bij 7 : 14: „Quibus verbis significat naturam non habere spiritualem obedientiam, sed vitiosam esse, et servam seu captivam peccati, id est, corruptam ... Quare diligenter haec verba expendenda sunt: Venundatus sub peccatum, ut magnitudo peccati et servitus intelligatur ... Haec eludunt aliqui, et fingunt Paulum hic loqui, non de sua persona, non de conversis et sanctis sed de impiis. Haec cavillatio repudianda est. Ut enim David de se et de omnibus sanctis loquitur, cum ait: Non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens. Aut cum ait: Ecce in iniquitatibus conceptus sum etc. Ita Paulus de se loquitur, et suo exemplo omnes sanctos complectitur". Evenals Luther en Calvijn leest hij zonderesten in Rom. 7 „donec vivimus in hoc corpore mortali" en evenals Luther leest hij, 654 bij vers 24 de bekeerde, „qui versatur in eo certamine, quod est proprium poenitentiae".

[224] Berkouwer, *Heiliging*, 52—61.

[225] Berkouwer, a.w. 61.

[226] Cruvellier, *Comm.* De beweging van Keswick neemt een tussenstandpunt in, zoals Cruvellier, a.w. 116 het uitdrukt: „Keswick aboutit donc à ce dilemme: Rom. 7 ne décrit ni l'expérience de l'irrégénéré, ni l'experience véritable du chrétien".

[227] Noordmans, *Comm.* 38 noemt als uitgangspunt „de eerste drie christelijke eeuwen", Lagrange spreekt, a.w. 172 van „l'opinion des anciens Pères". Beide opinies zijn te grof. Pretorius a.w. 3 noemt als exponent van de exegese, dat het hier om de christen gaat Gregorius van Nazianza, Methodius en Hilarius. Wat zonderling verklaart hij het ontbreken van één lijn uit gebrek aan belangstelling voor de plaats, uit het niet zien van het probleem. Nygren, *Comm.* 208 schrijft: „Schon während des ersten Jahrhunderte des Christentums kannte man dieses Problem und seitdem ist es niemals zur Ruhe gekommen" cf. Cruvellier, a.w. 95: „Dès les premiers siècles, l'Eglise fut divisée au sujet de l'interprétation de Romains 7". Een en ander maakt het twijfelachtig of men, zoals ook Berkouwer, Comm. 10-4-'59 doet, van een „traditionele" exegese kan spreken, iets, wat hij dan ook tussen haakjes doet en beginnend bij Augustinus. Het voordeel van het gebruik is, dat iedereen weet, waaraan hij toe is.

[228] Michel, a.w. 156 cf. Pretorius, a.w. 38, die Anselmus en enigszins ook Thomas een tussenstandpunt ziet innemen.

[229] Ridderbos, a.w. 162 vermeldt dit zonder namen te noemen, Michel, a.w. 156 noemt Bucer — dat doet ook Pretorius a.w. 9; zie over het gecompliceerde van Bucers standpunt van dezelfde, 27 v. en van Cruvellier, a.w. 97 v. — en Musculus. Ten onrechte zegt Ellwein, *Comm.* 250: „Die Reformatoren sind der einhelligen Überzeugung dass sich hier der homo spiritualis, ja spiritualissimus zu Worte meldet". Hij illustreert zijn mening enkel aan Luther met verwijzing naar *W.A.* 56, 67—73 en 339—354.

[230] Philippi, a.w. 291 spreekt van een „fasst ausnahmlose Anerkennung". Lagrange, a.w. 172 zegt: „Les modernes, les catholiques, comme les protestants sont

de tegenovergestelde. Ook deze heeft onlangs een krachtig pleitbezorger te onzent gekregen bij monde van Ridderbos, welke spreekt van het „onmiskenbare feit, dat het ik de mens-in-zichzelf aanduidt, de mens in het vlees en niet het door Christus verloste en door de Geest beheerste ik" en die het „volkomen ongerijmd" acht „aan te nemen, dat de apostel zich voor de schildering van deze doodssituatie op de toestand van het ik van de gelovige zou beroepen". Deze mogelijkheid acht hij „uitgesloten" [231].

In verband met het geheel van ons betoog zijn wij natuurlijk niet weinig geïnteresseerd bij de waarschijnlijkheid van de laatste zienswijze. Omdat deze, zulks in tegenstelling met de eerste, naast alle negativa — de overmacht van de zonde — toch ook dit positieve te vertellen heeft: de strijdbaarheid van de mens en zijn geprikkeld worden door de wet. Oók van de mens, die niet gelooft.

Het is duidelijk, dat, juist met het oog op bovengenoemde interesse, wij ons zullen dienen te hoeden voor een exegese, die, wat zij dogmatisch bereiken wil, reeds bij de uitleg een ongeoorloofde rol wil laten spelen: dogmatische exegese. Welke belangen er ook voor de lezer op het spel staan: dáárbij heeft niemand, ook hij zelf géén belang.

En ook al is het zo, dat om meer dan één reden [232] dit gevaar sterk verminderd schijnt [233] in de geschiedenis van de exegese van dit gedeelte uit de brief aan de Romeinen — tekenend hiervoor is het feit, dat twee dogmatisch zich gereformeerd noemende theologen tot een volkomen verschillende uitleg komen in de lezing van de plaats — laten wij beginnen met vóór ons te nemen de verdediging van eerstgenoemde opvatting bij monde van professor Berkouwer, omdat deze in zijn studie bovengenoemd gevaar nog met nadruk signaleert [234].

---

du même avis". Noordmans, a.w. 39 dateert al terug tot Grotius en ziet Kohlbrügge met zijn exegese „bijna alleen" staan in de 19de eeuw, cf. Ridderbos, a.w. 162. Toch noemt Cruvellier, a.w. 153 nog de volgende namen voor de tegengestelde opvatting: Nygren, Visser 't Hooft, Asmussen, Ellwein, Barnhouse, Murray, Kevan, Bamber, Antomarchi, Meuleman en Berkouwer.

[231] Ridderbos, a.w. 154.

[232] Althaus, *Paulus und Luther*, 24: „Seit der Aufklärung unterscheiden wir streng zwischen der ‚biblischen Theologie' als historischen Disziplin und der Dogmatik".

[233] Althaus, a.w. 22 laat merken hoe gróót het gewéést is, als hij schrijft: „Es ist kein Zufall, das sich Augustin und Pelagius, Luther und die Humanisten, Jansenisten und Jesuiten auch in der Exegese gegenüberstehen". Een goed voorbeeld geeft Pretorius, a.w. 171, als hij Fletcher voor de Perfectionisten aanhaalt en zijn woorden: „If the sense which our opponents give to Rom. VII is true, the doctrine of Christian perfection is a dream".

[234] Berkouwer, a.w. 53 vermeldt het verwijt, dat Kümmel Pretorius doet. Een feit is, dat de laatste, a.w. XIV de dogmatische exegese *alleen* aan „de andere kant" zoekt en zelf, XV spreekt van een „reformatorische exegese", over het puurexegetische van welke uitdrukking valt te twisten. Toch zegt ook hij, nadat hij de gevaren aan de andere kant in zijn stelling I met nadruk heeft gesignaleerd, in stelling II: „Het gaat te ver om te beweren, dat men Rom. 7 : 14—25 alleen onder den invloed van een onrechtzinnig uitgangspunt van een onwedergeborene kan laten gelden". Een typisch voorbeeld van dogmatische exegese geeft nog Bavinck,

De zienswijze van Berkouwer

Professor Berkouwer zèlf gelooft niet in het dogmatische van de exegese, die hij voorstaat. Tenminste niet bij de reformatoren. Als Calvijn ontkent, dat de strijd in Rom. 7, die van de ongelovige kan zijn, doet hij dit niet vooringenomen — of het moest zijn door het totaalbeeld, dat de Schrift van de mens en zijn verlorenheid geeft en daarin past „de *haat* tegen de zonde", zoals we die in Rom. 7 aantreffen, niet. Tenminste niet voor de ongelovige. Deze „nadere bezinning" is het ook geweest, die Augustinus' zwenking te voorschijn heeft geroepen [235] — aldus de auteur.

Valt echter, wanneer Rom. 7 de levensschets van de christen is, deze niet al te somber uit voor de figuur, die wij in Rom. 6 en 8 zo triumphantelijk tegenkomen? Professor Berkouwer kent deze vraag en beziet met het oog daarop een van de zwartste uitdrukkingen uit Rom. 7: het „verkocht zijn onder de zonde" [236]. Hij geeft toe, dat dit scherp klinkt en ons zelfs herinnert aan de tekening, die Elia van Achab geeft [237] met de woorden: „Ik heb U gevonden, overmits gij U zelf *verkocht* hebt om te doen, wat kwaad is in de ogen des Heren". Toch laat z.i. juist deze herinnering tevens het verschil zien. „Paulus spreekt van zijn verkocht zijn onder de zonde, terwijl Elia Achab het ongebroken vol-actieve zichzèlf-verkopen verwijt" [238].

Dit alles betekent wèl felle strijd, welke strijd echter typerend mag heten voor iemand in wiens leven Jezus Christus is verschenen [239].

Dogm. III, 59: „indien Rom. 7 : 14 v. van den onwedergeborene ware te verstaan, de wedergeboorte zelve onnoodig, eene helpende genade voldoende zou wezen en heel de leer der Schrift over zonde en genade, over rechtvaardigmaking en heiligmaking, over geloof en bekeering omvergeworpen zou worden". Cf. ook Barth, a.w. IV, 1, 656: „Das dürfte der direkte Beweis dafür sein, dass Paulus in diesem ganzen Kapittel von sichselbst als Christ und Apostel redet und nicht etwa, indem er sich in die Situation eines ungläubigen Juden — seine eigene vor seiner Bekehrung vielleicht — oder auch in die eines ungläubigen Heiden versteht". Wat is nu het bewijs? „Wie kame ein solcher Ungläubiger dazu ... sich selbst als sich selbst fremd zu bekennen?"! Hoezeer ook Cruvellier nog last heeft van de kwaal bewijst, a.w. 86: „on est amené par elle (de niet „traditionele"-exegese R.) à admettre qu'il pourrait y avoir quelque chose en l'homme échappant à la corruption et capable de trouver Dieu sans l'intervention de Dieu: volonté, raison, sentiment". Afgezien van de kwestie „dogmatische exegese" of niet: Cruvellier schijnt niet te beseffen, wat de reformatoren wel niet aan „volonté, raison, sentiment" hebben durven „bij"houden, zij het inderdaad meer voor het zoeken dan voor het vinden van God.

[235] Berkouwer, a.w. 56.

[236] Rom. 7 : 14 b.

[237] Berkouwer, a.w. 57 met verwijzing naar 1 Kon. 21 : 20, 25.

[238] Berkouwer, a.w. 58 cf. Pretorius, a.w. 165, alsmede Van Leeuwen-Jacobs, a.w. 126.

[239] Berkouwer, *Comm.* 10-4-'59 verwijst in verband hiermee naar Polman, a.w. II, 186: „Juist de toename in heiligmaking deed het zelfmishagen toenemen" cf. Barth, a.w. IV, 1, 649: „Der von Gott gerechtfertigte Mensch redet so von seiner Sünde, wie es Röm. 7 geschieht. Keiner sonst könnte es, täte es in dieser Unerbittlichkeit".

De zienswijze van Ridderbos

Voor Ridderbos staat de ongelovige als subject vast. Om te beginnen voor de verzen 7—13, waarin Paulus z.i. zich met de zondige mens in de verleden tijd vereenzelvigt en dan „niet fictief, maar exemplarisch" [240]. Van vele opvattingen [241] voelt hij het meest voor wat hij noemt de „rhetorisch-generaliserende: Paulus spreekt hier niet over eigen ervaringen, maar in het algemeen over de bestaanswijze van de mens onder de wet, zoals hij deze thans ziet met de ogen van het geloof" [242], welke door Kümmel, Bultmann en „vele nieuweren" wordt voorgestaan [243]. Duidelijk is bij hem wel het accent op het persoonlijke [244].

---

240 Ridderbos, a.w. 147.

241 Ridderbos, a.w. 148 noemt de zgn. Adamietische („Paulus beschrijft hier de wijze, waarop eenmaal in Adam de mens door de wet tot zonde is gekomen"). Hij geeft toe, dat „de geschiedenis van Gen. 3 de hier gegeven tekening zeer wel mede bepaald kan hebben", maar „het gebod ‚kwam' niet slechts op een bepaald ogenblik voor Adam, maar was er van het begin af aan. Hij leefde dus nooit ‚zonder wet'". De zgn. autobiographische („Paulus spreekt van zijn persoonlijke ervaringen vóór zijn bekering"). Ridderbos' bezwaar híertegen is, dat deze crisis ons van elders eigenlijk niet zo bekend is. En de zgn. heilshistorische („Paulus spreekt hier van Israels volksbestaan, vóór en onder de wet"). Dit soort van collectief ἐγώ vindt Ridderbos echter niet te rijmen „met de persoonlijk-existentiële wijze, waarop de apostel spreekt".

242 Ridderbos, a.w. 148 krijgt het, zo gesteld, niet moeilijk met het motto van Kierkegaard, dat Noordmans, a.w. 38 met vreugde zijn opstel meegeeft: „Eigenlijk hoort de zonde in geen enkele wetenschap thuis. Zij is onderwerp van de preek". Ridderbos hoort Paulus immers préken over een stuk „wetenschap".

243 Ridderbos, a.w. 148.

244 Ridderbos, a.w. 149. Zo wordt Cruvelliers opmerking, a.w. 40: „L'intérêt de Rom. 7 est de traiter la question de la loi et non pas de nous présenter une confession biographique de Paul", recht gedaan, zoals die van Weiss, als deze, a.w. 314 het heeft over „seine Erfahrung, als die aller Andern, die unter dem Gesetz stehen". Maar ook Sanday-Headlam, als deze, a.w. 183 zegt: „He has sat for his own likeness; but there are ideal traits in the picture as well". En Van Veldhuizen, die, a.w. 105 Paulus de angstige droom van zijn eigen verleden ziet dromen, maar daaraan toevoegt, 107: „Het ikzelf (7 : 26 R.) is niet Paulus als gelovige, maar de mensch buiten Christus om gedacht". Dodd, a.w. 123 houdt het met een autobiographie, hoewel: „even if he is describing his own personal experience, he means to generalize from it, for at the beginning of chap. vii we have both the first person plural and the third person plural". Weer meer algemeen wordt de passage verstaan door Lagrange, als hij, a.w. 173 uitspreekt: „le plus probable est que dans cette passage admirable l'apôtre des Gentiles a mis l'homme tombé, sans distinction de Grec, de Romain ou de Juif, en présence des obligations morales". Zo ongeveer ook Huby-Lyonnet, die, a.w. 239 van 7—13 zegt: „Nous pensons avec Kümmel que cette mise en scène du ‚Moi' est un procède de style et que saint Paul n'a pas l'intention de se raconter luimême ni de se donner personnellement comme le representant d'un groupe ou d'Adam au Paradise terrestre"; 255 v. horen we hem zeggen: „En conformité avec ce qui nous avons dit sur les versets 7—13, nous n'identifierons pas le ‚je' employé dans ces versets 14—25 purement et simplement avec Paul, soit juif, soit chrétien ... Sous la forme dramatique d'une mise en scène personnelle, l'Apôtre entend décrire la situation de l'homme tombé et non régénéré par la grâce, en face des obligations morales de la Loi mosaique". Is voor Lagrange en Huby-Lyonnet de opvatting van Weiss, Sanday-Headlam, Van Veldhuizen en Ridderbos niet algemeen genoeg en nog te veel op Paulus zelf betrokken.

Ook wanneer de apostel in de tegenwoordige tijd overgaat — vanaf vers 14 — kan, volgens Ridderbos, slechts het „ik-in-zichzelf, zoals het buiten het geloof en de heerschappij van de Heilige Geest bestaat" bedoeld zijn. Immers, het „want wij weten" uit vers 14 kan moeilijk anders dan de doodssituatie, zoals deze in de voorgaande verzen getekend wordt, nader verklaren. De bedoeling „is juist blijkens het hele verband om de *tegenstelling* in het licht te brengen tussen de mens, die onder de heerschappij der zonde en der wet zucht èn de mens, die door de Geest wordt beheerst vgl. vss. 5 en 6. In de tweede plaats wijzen ook de uitdrukkingen ‚vleselijk' en ‚verkocht onder de zonde' met onmiskenbare duidelijkheid op het ik-buiten-Christus" [245]. Neemt men het anders, dan moet men gaan onderscheiden tussen „overheersing der zonde", maar „geene slavernij" [246], welke onderscheiding z.i. niet bestaat.

Uiteenzetting

Wij vinden deze laatste onderscheiding bij professor Berkouwer [247]. De door hem verdedigde gedachte van „wel verkocht worden" maar „geen slaaf zijn van de zonde" brengt ons wel bij een overmatige— overmatig, want de paradox van het simul iustus ac peccator is de Schrift niet geheel onbekend [248] — paradoxaliteit, die verdacht afsteekt bij het *totaal*beeld, dat wij van de christen krijgen in de Schrift, alsmede bij de samenvatting daarvan in Zondag I van de Heid. Cat., waar het verkocht zijn aan Christus het enige is, dat ons geleerd wordt in leven en sterven. Bovendien is er in Rom. 7 : 23 wèl van slavernij sprake. Professor Berkouwer beëindigt de verdediging van het verschil, dat hij maakt dan ook niet al te overtuigend met de woorden: „Wie meent in dit alles een kennelijke tegenstrijdigheid te ontdekken, is *waarschijnlijk* (curs. R.) het slachtoffer geworden van de poging *deze* dualiteit psy-

---

voor Denney, a.w. 641 is zij niet persoonlijk genoeg. Bij hem gaat het om de bekeerde Paulus, die de onbekeerde beschrijft.

245 Ridderbos, a.w. 154.

246 Ridderbos, a.w. 165. De aangehaalde terminologie is niet precies van Berkouwer — zij het wel inhoudelijk en als zodanig treft Ridderbos' vraag ook Polman, a.w. II, 184: „Paulus stelt zich dus niet als slaaf beschikbaar (6 : 16, 19), maar hij is een krijgsgevangene gelijk" — maar van Greijdanus, a.w. I, 340.

247 Berkouwer, a.w. 58: „Paulus is dan ook *in* z'n verkocht zijn, *in* de ervaring van de overmacht niet een *slaaf* van de zonde".

248 Ridderbos, a.w. 154 ook niet, waar hij wijst op 6 : 12, alsmede op Gal. 5 : 16 v. Daarom is het onbillijk, als Noordmans, a.w. 50 in de door hem verworpen kijk op Rom. 7 een „terugschuiven" ziet van de zondeval naar „Adam of Mozes". Zó gemakkelijk maakt deze visie zich er niet van af en heus niet alleen bij Kohlbrügge kan men zien, 55 dat „de begeerlijkheid en de zonde, de Wet en de dood niet voor den drempel van de kerk blijven staan, maar dat ze naar binnen komen". Dàt is het punt niet, het punt is, *hoe* ze er nog binnenkomen en toegelaten worden. Ook Nygren, a.w. 219 ziet dit niet.

chologisch doorzichtig te maken" [249]. En als hij in een bespreking van de commentaar van Ridderbos [250] deze rekenschap vraagt vanuit de zo Schriftuurlijke combinatie van „het *bevrijd* zijn van de slavernij" en „het *niet* reeds *gevrijwaard* zijn van de zonde", zoals deze toch bij hèm, Ridderbos voorkomt [251], vergeet hij, dat de laatste uitdrukking heel wat zwakker klinkt dan de uitdrukking in het geding: het „verkocht zijn onder de zonde" [252].

Wat deze betreft aarzelt Ridderbos geen moment om, zulks in tegenstelling met zijn opponent, wèl onmiddellijk aan 1 Kon. 21 : 20 te denken [253]. Hij wijst er op, dat de redenering „wel verkocht" maar „geen slaaf" ook op kosten gaat „van de met zo aangrijpende kracht geschilderde onmacht van het ‚ik' in Romeinen 7" [254]. Deze is inderdaad frappant [255], frappant *verschillend* ook van de voorafgaande taal uit Rom. 6 [256] en de daaropvolgende uit Rom. 8 [257], zó zelfs — aldus

---

[249] Berkouwer, a.w. 58.

[250] Berkouwer, *Comm.* 24-4-'59.

[251] Ridderbos, a.w. 136 met het oog op Rom. 6 : 12.

[252] Ridderbos, a.w. 156. Men zal hem moeten toegeven, dat Rom. 6 : 14 („gij zijt niet onder de wet") zich maar moeilijk verdraagt met Rom. 7 : 14 („Ik ben verkocht onder de zonde"), wanneer hetzelfde subject moet worden aangenomen. Niet ten onrechte zegt Ridderbos, dat alleen de christen, omdat hij onder de heerschappij van de zonde uit is, zinvol er tegen vechten kan. En het is moeilijk te volgen, wanneer Polman, a.w. II, 186 vindt, dat een nauwkeurige exegese van Rom. 6 : 14 een andere dan de „traditionele" voor Rom. 7 zonder meer uitsluit. Hij moet dan toch onder 6 : 11: „Houdt het daarvoor" iets totaal anders verstaan dan geloofs*zekerheid.*

[253] Ridderbos, a.w. 153. Michel, a.w. 150 komt het geluid van 1 Kon. ook tegen in Deut. 32 : 30, waar het over Israël handelt, maar in een geheel aparte gerichtssituatie, zodat het de vraag is, of men het gebruiken kan voor een zo algemene toestand als die ons in Rom. 7 wordt getekend. Wat de tekst van het verkocht zijn verzwaart is het σάρκινος dat Ridderbos, a.w. 155 doet denken aan σάρκικος. Een zwakkere betekenis, zoals bijv. Polman, a.w. II, 184 voorstaat, acht hij onbewijsbaar met de woorden: „Paulus gebruikt beide woorden geheel in dezelfde zin, vgl. I Kor. 3 : 1—4". Huby-Lyonnet, a.w. 252 zegt van de termen. dat Paulus ze gebruikt „sans différence de sens" en verwijst daarvoor ook nog naar Lietzmann, a.w. 81. Greijdanus, a.w. I, 342 hecht waarde aan het verschil, maar geeft toe, dat het „niet immer wordt gehandhaafd, 15 : 27, I Cor. 9 : 11". Niettemin kiezen Cruvellier, a.w. 75, Nygren, a.w. 218, Pretorius, a.w. 164 voor de verzwakte betekenis. Greijdanus' tempering, a.w. I, 343 van het „verkocht zijn" door het verwijzen naar het gebruikte πεπραμὲνος inplaats van δοῦλος of δεδουλωμένος lijkt niet ter zake. Althaus, *Comm.* 64 noemt in één adem: „Daher ist der Mensch als ‚fleisslich' notwendig der Sündenmacht ‚verkauft', zum Sklavendienste, ihr leibeigen".

[254] Ridderbos, a.w. 165.

[255] Ridderbos, a.w. 168: „Scherpere woorden dan in 7 : 14—25 *de totalitaire situatie van het ik* qualificeren, nl. dood, slavernij en vlees zijn in Paulus' gehele prediking over de mens buiten Christus niet te vinden en ook moeilijk te denken" cf. Noordmans, a.w. 49: „Nauwelijks zal men ergens in de bijbel de helsche machten zoo in het gelid geschaard zien staan". Hij, 52 erkent ze echter als inhaerent aan het christenleven en verwijst daartoe naar Bunyans christenreis, een voorbeeld, dat inderdaad te denken geeft.

[256] Ridderbos, a.w. 165 noemt de verzen 2, 6 v., 11 v., 17 v., 22.

[257] Ridderbos, a.w. 163 noemt vooral 1 vv. Noordmans, a.w. 43 ziet Rom. 7 verlengd tot in 8 en pas in vers 28 daarvan afgebroken. Een moeilijkheid schijnt ons inderdaad 8 : 23, waarin het immers om een verlossing uit het lichaam gaat,

Ridderbos — dat hiermee geen schikking meer te treffen valt via een „zowel-als ook", een „weliswaar-maar toch" [258] of een „enerzijds-anderzijds" [259]. Het één verdraagt zich voor een christen eenvoudig niet meer met het ander: hij is immers juist verlost uit *dìt* „een en ander" [260]? Men zou hierbij kunnen verwijzen naar de eerste brief van Johannes, waarin twee dingen verboden zijn. In de eerste plaats: zeggen, dat men geen idee meer heeft van wat zonde eigenlijk is. Dat zou de strijd ontkennen en het perfectionisme invoeren zijn. Maar óók: zeggen, dat men met zonde nog te *typeren* zou zijn [261]. Er is een náást elkaar, maar óók een ná elkaar! Het vroeger en nu uit de verzen 5 en 6 van Rom. 7 maken het ons moeilijk het anders te zien [262]. Tekst èn tekstverband schijnen Ridderbos inderdaad gelijk te geven.

Wat de tekst betreft, schijnt voor de „christelijke" opvatting nog te spreken, wat Philippi te berde brengt, nl. in hoeverre de tweespalt tussen „wel willen" maar „niet doen" typerend zou zijn voor het ongeloof, waar men toch zowel het willen àls het doen kan signaleren, zowel in malam- als in bonam partem [263]. Hij is bang, dat de interpretatie van de plaats al te lang is geweest in handen van de rationalisten en hun anthropologie (de mens is van goede wil, maar wordt overmocht door de zinnelijkheid). Zijn vraag, is ook die van Nygren [264]. Afgezien van het feit, dat in het geding hiermee enkel daarom al niets is beslist, omdat men ons niet duidelijk kan maken, waarom genoemde tweespalt dan wèl typerend zou mogen heten voor het geloof: Michel weet ons te vertellen, dat genoemde spanning inderdaad tekenend mag heten voor zowel joodse als heidense tradities [265], welk laatste door Bohatec wordt bevestigd [266]. Men denke aan het bekende — bij Calvijn op Rom. 7 : 16 voorkomende — citaat van Ovidius: „Video meliora proboque: Deteriora sequor" [267].

---

die, evenals in 7 : 24, nog geschieden moet, terwijl het subject in 8 naar ieders mening de gelovige is. Ridderbos, a.w. 188 acht deze plaats al net zo typerend voor de gelovige als 7 : 24 voor de ongelovige cf. 160. Men kan er inderdaad lastig onder uit, dat in Rom. 8 : 2 een vrijheid van zonde en dood wordt verkondigd, die 7 : 14 en het nog verkocht zijn onder de zonde schijnt uit te sluiten. En dan: waar blijft de Geest van 8 in 7? Cf. Althaus, a.w. 67 over de strijd „Vernunft-Fleisch" inplaats „Geist-Fleisch" en van dezelfde *Paulus und Luther,* 27, zoals ook Kümmel, a.w. 104 v. Bovendien: de anakolouth uit 7 : 24 is afwezig in 8 : 23. Rom. 8 : 2 typeert de verlossing in 7 : 24 als *zonde*verlossing, die uit 8 : 23 als *lijdens*verlossing, welke ook voor de gelovige omnium consensu nog geschieden moet. Cf. 1 Cor. 15 : 54 over de *overwonnen* dood (de prikkel der zonde) en 15 : 26 over de nog *te overwinnen dood* (de gevolgen van de zonde).

[258] Ridderbos, a.w. 163.
[259] Ridderbos, a.w. 165.
[260] Ridderbos, a.w. 163.
[261] Cf. 1 Joh. 1 : 8 met 3 : 8.
[262] Ridderbos, a.w. 162.
[263] Philippi, a.w. 292 v.
[264] Philippi, a.w. 293.
[265] Michel, a.w. 157 cf. Lagrange, a.w. 36: „Le rapport entre la connaissance et l'action ... est un des problèmes les plus ardus de la philosophie morale".
[266] Bohatec, *Budé,* 350.
[267] Ovidius, *Metam.* VII, 19 cf. Huby-Lyonnet, a.w. 259 en Fuchs, a.w. 39, waar hij de strijd „Erkenntnis-Erfüllung", zoals deze zich in Rom. 7 afspeelt typisch heidens acht. Men zal dit mogen verstaan in de zin van: algemeen menselijk.

Dit wat de tekst betreft. Wat het verband aangaat, lijkt Dodd ter zake, als hij opmerkt, dat Paulus „has allready said that the Christian has *died to sin*, and moves in the *new sphere of life*. He has compared him to a slave bought by a new master, and to a widow set free to marry again. It would stultify his whole argument, if he now confessed that, at the moment of writing, he was *a miserable wreth, a prisoner to sin's law* (verses 24, 23). He would have thought it quite abnormal that any Christian should feel so, and there is nothing in his own confessions elsewhere to lead us to suppose that, with all his sense of struggle and insecurity, he ever had such an experience" [268]. Ook Philippi roert nog twee „verband"-vragen aan. In de eerste plaats die met Gal. 5. Hij acht deze overeenkomst „eine sehr schlagende" [269]. Maar dàt is het punt niet. Het punt is of men op grond van de overeenkomst Rom. 7 kan claimen voor een „christelijke" inhoud. Net zo min als men met de heidense inhoud van het Ovidius-citaat „op grond van de overeenkomst" Romeinen 7 een „heidense" inhoud mag opdringen, mag men op grond van de christelijke inhoud van Gal. 5 het omgekeerde doen. Bovendien schijnen de achtergronden Lagrange gelijk te geven, als hij zegt — hoewel hij onmiskenbaar overeenkomst ziet —: „L'épitre aux Romains ne met aux prises que les facultés humaines dans l'homme avant l'acte de foi", terwijl in de brief aan de Galaten „il y a déjà en jeu une force divine" [270]. Natuurlijk kan men mèt Michel opmerken, dat Galaten de christen verbiedt Rom. 7 als onbekend te ondergaan [271]. Hij zegt echter méér als hij zegt: „Es geht Pls nicht so sehr um die Beschreibung einer anthropologischen Not, wie sie sich auch in den hellenistischen Darstellungen findet, als vielmehr um die Erfahrung, die der Mensch notwendig am Gesetz machen muss. Gott muss den Menschen in den Abgrund der Selbsterkenntnis führen, um ihm die Bedeutung des Evangeliums klarzumachen" [272]. Hij plaatst de mens uit Rom. 7 dan in een grenssituatie en belast het hoofdstuk met een stuk heilspaedagogie, zonder zodoende de anakolouth van de verlossing uit 7 : 24 voldoende recht te doen. Ook Philippi speelt even met deze gedachte [273], maar kiest dan toch voor de interpretatie „Berkouwer", iets, dat ons consequenter lijkt. Tenslotte verdedigt hij nog een parallel tussen 7 : 14 en 6 : 18 met de woorden: „Denn die ein für alle Mal eingetretene Befreiung ist doch zugleich, als sich entwicklendes Prinzip, ein fortgehendes Losgekauft werden aus der noch nicht absolut aufgehobenen Knechtschaft" [274] — een opmerking, die ons te denken geeft, ook al lijkt het tegelijkertijd alsof wij christelijk beneden de maat gehouden worden. Dat is de eigenlijke vraag, waarmee de „traditionele" exegese komt te zitten: *Zijn er eigenlijk wel christenen?*

---

[268] Dodd, a.w. 126.
[269] Philippi, a.w. 299 v.
[270] Lagrange, *Aux Galates*, 147 cf. Kümmel, a.w. 105.
[271] Michel, a.w. 156.
[272] Michel, a.w. 151 v.
[273] Philippi, a.w. 295 v.
[274] Philippi, a.w. 301.

Eigen mening

Het zal niemand zijn ontgaan, dat wij zelf niet met volkomen zekerheid gesproken hebben, zulks in onderscheid met de woordvoerders Berkouwer en Ridderbos beiden. Weliswaar menen wij met Ridderbos, dat zijn opponens àl te paradoxaal heeft willen verklaren, wat zo evident een tegenstelling lijkt. Bakker heeft er op gewezen, hoe groot het verband is tussen Luthers „simul iustus ac peccator" en het leven van de gelovige in Rom. 7. Hij doet dit naar aanleiding van een studie van Joest, waarvan hij als inderdaad zeer typerend gedeelte aanhaalt: „Wenn man mit Augustin und den Reformatoren den Abschnitt als eine Aussage über die Existenz des Christen liest, wird ja die kritische Frage an Luther gegenstandslos; man hat dann den locus classicus, an dem auch Paulus das simul ausdrücklich ausspricht" [275].

Tegelijk menen wij, dat Ridderbos wel wat snel afscheid heeft genomen van wat toch óók een paradox blijft. Wij denken dan in het bijzonder aan spanningen als die naar voren treden in Rom. 6 : 17 en 19, waar het over de christen gaat en waarin deze er toch geregeld aan herinnerd moet worden zijn verleden van slavernij niet meer in het heden toe te laten; de spanning tussen indicatief en imperatief ook.

Wij vinden de argumentering van de één (Ridderbos) sterker dan die van de ander (Berkouwer). Wij menen, dat wij dit ook duidelijk hebben laten uitkomen. Wij hebben kennelijk méér méégepraat met de eerste dan met de laatste. Wanneer wij dan toch voorkeur moeten geven — en wij geloven dat dit inderdaad moet — en de knoop van onze aarzeling doorhakken, dan om een o.i. toch wel zeer ter zake doend motief. Wanneer het zo uiterst moeilijk is om uit te maken

---

[275] Bakker, *Coram Deo*, 219 met verwijzing naar Joest, *Comm.* 270. Joest zelf, 271 gelooft wel in een „paulinische Dialektik, ein paulinisches simul, in dem das, was der Christ in der Hoffnung ist, in einer gegensätzlichen Gleichzeitigkeit steht zu dem, was sich an seinem noch währenden Leben ‚im Fleische' zeigt. Aber während Luther formuliert: *peccator* in re, *iustus* in spe (hij verwijst daarbij naar *W.A.* 56, 269 R.), sei dies gerade nicht der Sinn des genuin paulinischen simul"; 292 horen we ten aanzien van het „Lutherse" „tegelijk" — waarvan wij, 270 lazen, dat het het „tegelijk" wordt van wie in Rom. 7 de christen lezen — hem zeggen, dat Paulus er niet voor verantwoordelijk gesteld kan worden, ja, „zu seiner Beseitigung" oproept. Het verschil bij Joest zit dus niet in het „tegelijk", dat hij zowel bij Luther als bij Paulus aanwezig acht — hier varieert hij dus met Ridderbos — maar, wordt bij de eerste dit „tegelijk", 293 een „*Seinsaussage*", bij de laatste is het een „*Kampfansage*" cf. 309. Omdat er van het laatste minder sprake is in Rom. 7 dan van het eerste, komt hij „impliciet" (cf. Bakker, a.w. 219) tot de conclusie, dat hier niet van de strijd in het christenleven gesproken wordt. Het komt ons voor, dat hij Luther misschien wat meer uit het statische naar het dynamische — nòg meer, want het, 315—318 gebeurt wèl! — had kunnen overbrengen, cf. Berkouwer, *Heiliging*, 69 v. en Bakker, a.w. 220 en Paulus wat meer uit de strijd naar de rust van de overwinning, de rust van het „na" elkaar, bij alle „naast" elkaar, om van dááruit de strijd in Rom. 7 — die toch wel echt ook een strijd is! — beter te kunnen ontmaskeren als niet typisch christelijk.

over wie men het heeft — christen of niet — zal juist de christen er goed aan doen voor de eer te bedanken [276].

Winst voor ons onderwerp?

Wanneer Ridderbos gelijk heeft, sluit de „met zo aangrijpende kracht geschilderde onmacht van het ‚ik' in Rom. 7" [277] de door ons gezochte positiviteit dan niet uit in het leven van de mens in het algemeen?

Wij dachten van niet. Zij sluit een schikking, een vergelijk, een „synthese" [278] daarmee uit, zoals de inhoud van Rom. 7 een schikking met Rom. 6 en 8 uitsluit. De verhouding is geen verhouding, dwz. niet in kaart te brengen of het moest zijn op de wijze van de anakolouth [279].

Het één sluit het ander evenmin uit als de usus politicus legis — en deze inderdaad menen wij ontdekt te hebben in Rom. 7, de primus usus en niet de secundus [280] — de andere usus uitsluit. Het één behoeft het ander niet noodzakelijk op te heffen, het màg niet eens. Net zo min als de conclusie uit Rom. 1 en 2: de inexcusabiliteit van de mens [281], zoals wij zagen, insluit, dat Gods eeuwige kracht en Goddelijkheid onopgemerkt door hem zouden zijn gebleven [282] en hij tot generlei wetsconformiteit in staat zou zijn [283]. Net zo min als het feit, dat Ridder-

---

276 Ellwein, a.w. 266 v. kiest na zijn verlegenheid geuit te hebben met de woorden: „Zu welchem Ergebnis führt uns diese Überschau über verschiedene Auslegungsmöglichkeiten von Röm. 7? Ist es nicht so, dass alle Deutungen, so scharf- und tiefsinnig sie auch sein mögen, vom Text selber her in Frage gestellt werden? Dass keine Auslegung sich mit einer alle Zweifel ausräumenden Eindeutigkeit durchzusetzen vermag? Dass jede Auslegung neue Fragen, neue Probleme aufwirft und jede These wieder eine Antithese auf dem Plan ruft? Dass das Textwort in dem Augenblick, wo man meint, es begriffen und ergriffen zu haben, sich unseren Händen, unseren Deutungen entzieht und ihnen in herrscherlicher Überlegenheit gegenüber tritt?" — toch voor de uitleg van de gelovige, met de woorden. „Was im logischen Raum auseinander fällt, der status hier und der status dort, der Stand des Verzweifelnden und der Stand der Gotteskindschaft, gehört zum existentiellen Vollzug des Glaubens . . . zusammen".

277 Ridderbos, a.w. 165.

278 Ridderbos, a.w. 165.

279 Rom. 7 : 24 v. Cf. Thielicke, a.w. I, 1183 op Rom. 7: „Wenn schon von ‚Vorbereitung' die Rede sein soll, dann ist es eine destruktive Präparation (Röm. 7, 17) dann liefert sie also wirklich negative Voraussetzungen im Sinne eines solchen ‚destruere' und nicht positive Grundlagen für ein ‚perficere'": de politicus!

280 Ridderbos, a.w. 164: „Het gaat hier in geen enkel opzicht over de zgn. ‚tertius usus' van de wet voor de gelovigen". Wanneer hij volgen laat: „maar, zoals 8 : 3 het expressis verbis noemt: om de krachteloosheid van de wet vanwege het zondige vlees", geeft hij de teneur van de „niet-traditionele" exegese weer, zoals zij alleen maar weergegeven kan worden. Zonder dat daarmee het hele hoofdstuk of de hele primus usus legis uit de verf gekomen zou zijn: er is meer waar, iets, wat Ridderbos ook weet cf. pg. 22. Hij raakt het begrip natuurwet, zonder het overigens te noemen, als hij, 158 v. van de wet Gods bij 7 : 22 zegt: „τὸν νόμον kan hier niet van de Mozaische wet bedoeld zijn . . . Wij zullen het daarom met de meeste andere en vrijwel alle nieuwere exegeten moeten verstaan als: norm, gezondheid, ‚constraining principle' (Sanday-Headlam)".

281 Rom. 1 : 20, 2 : 1.

282 Rom. 1 : 20.

283 Rom. 2 : 14.

bos kan spreken van een niet scherper mogelijke tekening van 's mensen onmacht in Rom. 7 [284] uitsluit, dat hij in hetzelfde hoofdstuk een stuk „positiviteit" tegenkomt, zelfs „sterker en uitvoeriger dan elders" [285]. Hij ontkomt niet aan een „drang, die van het met de wet Gods geconfronteerde en daarin een behagen scheppend, kennend en zelfbepalend ‚ik' uitgaat, om het goede te doen" [286]. Hij leest van een „door de wet geboeide en naar het goede zich uitstrekkende mens" [287] en al moet hij natuurlijk als de teneur van Rom. 7 erkennen, dat bovengenoemde drang zich niet weet dóór te zetten [288], ook de ongelovige kan weten „blijkens de onwilligheid, waarmee hij het kwade doet, dat de wet ‚goed' is, dwz. datgene van hem vraagt, wat niet alleen zedelijk aan de rechte norm beantwoordt, maar hem ook tot heil strekt" [289]. Wie over deze positiviteit zou vallen, dient te bedenken, „dat in Paulus' spreken over de innerlijke verdorvenheid van de mens ook elders een zekere onderscheidenheid en bewegelijkheid duidelijk blijkt". Hij verwijst dan o.a. naar Rom. 1 en 2 [290] en concludeert met Paulus tot „niet

---

[284] Ridderbos, a.w. 168: „in Rom. 7 : 7 e.v. bereikt deze *dramatische voorstelling van de zonde* haar hoogtepunt"; 167 horen we, dat het Paulus begonnen is „om de vruchteloosheid en machteloosheid van de wet in de natuurlijke mens zo fel mogelijk te belichten", terwijl hij, 147 al spreekt van „de diepste en aangrijpendste uitspraken ... over de uitzichtsloosheid van het leven onder de wet en de volstrekte onmisbaarheid van wat in Christus het deel is der gelovigen". Polman, a.w. II, 184 is dan ook zonder reden bang, dat art. 14 van de Ned. Geloofsbel. alleen bij de „traditionele" exegese veilig zou zijn.

[285] Ridderbos, a.w. 167 cf. Kümmel, a.w. 135 v., die deze positiviteit nergens anders — ook niet in Rom. 1 en 2, dat hij, zoals wij hoorden, voor hypothetisch verklaart — zegt tegengekomen te zijn, maar haar, 138 voor de figuur van de onwedergeborene verdedigt. Althaus, *Paulus und Luther*, 33 verwijst naar Rom. 1 en 2 — cf. zijn *Comm.* 65 — en zegt, 35: „Es ist wahr: von dem νοῦς, der Vernunft, hat Paulus sonst in seinen Briefen nicht so geredet". Hij bedoelt te zeggen, dat deze nergens zo praegnant gebruikt wordt, iets, waarvan Nygren, a.w. 212 misbruik maakt — cf. Althaus, a.w. 35: „sachlich bringt Röm. 7 nichts Neues" — ook al geeft Althaus, 38 zonder meer toe: „Paulus sagt Grösseres als irgendwo sonst von dem Menschen aus". Cruvellier, die de inhoud van Rom. 7, wanneer niet-„traditioneel" verstaan, a.w. 86 bij Paulus verder ondenkbaar zegt te vinden, heeft kennelijk geen rekening gehouden met Rom. 1 en 2, speciaal niet met Rom. 2 : 15, als hij, 186 zegt nergens „un tel état de division" aangetroffen te hebben „chez le non chrétien" cf. Althaus, a.w. 36 over de „Mensch i m W i d e r s p r u c h".

Hoe positief ook: moeilijk kunnen we, op deze manier geschilderd de farizeeër plaatsen. Terecht wijst Lagrange, a.w. 173 er op, dat Paulus „était un Pharisien (hij wijst op Phil. 3 : 6 R.), plus habitué à rendre grâce à Dieu pour ses mérites qu'à sentir douloureusement et à savouer son impuissance". Nygren, a.w. 209 zegt, met verwijzing naar Phil. eveneens: „Es stimmt einfach nicht". Zo ook Cruvellier, a.w. 154, 184. Althaus, a.w. 31 zegt: „Paulus selber ging vor Damaskus nicht durch Verzweiflung um seiner sittlichen Ohnmacht willen im Sinne von Röm. 7." cf. eveneens Kümmel, a.w. 113. Hiertegenover Gogarten, *Was ist Christentum?*, die, a.w. 50 Rom. 7 : 17 slaan laat op „dem Gesetz der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit" als toppunt van moralisme (54 v.) cf. *Der Mensch*, 136, 161. Zo ook Ridderbos, a.w. 167 v. Buber, a.w. 107 neemt een middenstandpunt in.

[286] Ridderbos, a.w. 157.

[287] Ridderbos, a.w. 160.

[288] Ridderbos, a.w. 160.

[289] Ridderbos, a.w. 156.

[290] Ridderbos, a.w. 167.

slechts een zekere uitwendige conformiteit met de wet" bij jood en heiden tegelijk [291]. Onder invloed van de wet is er „ook in de mens buiten Christus nog" een „in positieve zin . . . kennis, inspanning, wil en behagen met betrekking tot het goede" te vinden [292], waardoor die mens minstens overhoop komt te liggen met zich zelf [293].

Mocht iemand nu dit alles in mindering willen gaan brengen op 's mensen corruptie, zoals Althaus schijnt [294] te willen, zelfs bij een geluid als het verkocht zijn onder de zonde [295], dan begaat men dezelfde fout, die de „traditionele" exegese schijnt te begaan met haar mitigering van wat hier staat — zij het met een wel wat andere bedoeling! — nl. versimpeling van iets, dat moeilijk gecompliceerder kan liggen: 's mensen corruptio totalis.

Het angstmotief

Angst is een slechte raadgeefster. Ook de angst voor pelagianisme, perfectionisme, humanisme, de gevaren, waarop professor Berkouwer speciaal wijst in het geding rondom Rom. 7 [296]. Vooral is dit zo op een terrein, waar bovengenoemde bewegingen dáárom niet zo angstaanjagend zijn, omdat het wel eens het terrein van de usus primus legis zou kunnen zijn.

Het is merkwaardig, dat de reformatoren, naar wier geluid wij in onze studie zo bij uitstek nieuwsgierig zijn, bij de bespreking van Rom. 7 lijken terug te schrikken voor het geweld van een taal, die zij elders, nl. bij de bespreking van Rom. 1 en 2 toch wel dorsten te gebruiken. En het schijnt niet bij Nygren, wanneer hij zijn — Lutherse — twee aeonen theorie toepast op het geheel van de brief aan de Romeinen en ook op hoofdstuk 7 — de christen leeft in twee rijken — opgekomen te zijn, dat de toepassing van slechts één aeon op Rom. 7 niet minder legitiem reformatorisch in het algemeen en Luthers in het bijzonder zou zijn geweest [297].

---

291 Ridderbos, a.w. 167 cf. 158.

292 Ridderbos, a.w. 170.

293 Ridderbos, a.w. 158 en dus niet vanuit een „hoger" met een „lager" gedeelte waarvoor Berkouwer, a.w. 55 zo bang is, maar welke verdeling Ridderbos, 159 afwijst met de woorden: „veeleer wordt hier de ene en dezelfde mens onder tweeërlei gezichtspunt beschouwd". De verhouding is niet hoger ik-lager ik, maar ik en de overmacht der zonde cf. 156, 168, welke laatste enkel nog overmand kan worden door het „maar niet meer ik" uit Gal. 2 : 20 (161 cf. 157). Onder σῶμα verstaat hij, 160 hetzelfde als onder μέλη en σαρξ „d.i. de mens in zijn concrete, zondige, lichamelijke bestaanswijze". Het is duidelijk, dat, wanneer Cruvellier, a.w. 88 de gedachte, dat νοῦς „c'est l'homme dans sa totalité" wil uitspelen tegen zijn tegenstanders, hij althans bij Ridderbos niet terecht kan.

294 Althaus haalt, *Comm.* 74, waar we lezen, dat de mens „wesentlich ‚Fleisch'" is, niet direct een aanknopingspunt uit de gegevens van Rom. 7, spreekt ook van „Der Mensch ist *ganz* ‚im Geiste' oder ganz ‚im Fleische'".

295 Althaus, a.w. 64: „Und doch ist der Mensch als solcher nicht Sünde". Het verband tussen noot 295 en 294 is onduidelijk.

296 Berkouwer, a.w. 53, 55 vv.

297 Nygren, a.w. 19—26, 32, 216.

Laten wij de argumenten eens bekijken. Luther wijst er, met een beroep op Augustinus, op, dat de wet van de zonde nog strijd veroorzaakt in het leven van de christen [298]. Dàt is natuurlijk niet het punt, evenmin als de aanwezigheid van zonderesten het punt is [299]. Temeer niet, omdat hij gelooft, dat wij wezenlijk van de zondenood bevrijd zijn. Wanneer hij hieronder niet minder dan bevrijding van de „concupiscentia membrorum et carnis et mortis" [300] blijkt te verstaan, is het niet duidelijk meer, hoe hij dit alles rijmen wil met Rom. 7 : 14, wanneer wij daar tenminste van hem als subject de christen moeten lezen. En is het juist, wat wij bij 7 : 23 van hem horen, nl. „certe nullus se infelicem afferit nisi qui spiritualis est" of: „carnalis autem non cupit liberari" [301]? De ongelovige weet toch wel iets van geluk en talen naar vrijheid? Terecht kan Ellwein zich afvragen: „Ist es richtig, dass der natürliche Mensch überhaupt keinen ‚inneren Menschen' hat, keine voluntas, sondern nur noluntas? Ausdrücklich wird ja von Luther die Deutung von Röm. 7 auf den Menschen unter dem Gesetz verworfen, weil der Mensch unter dem Gesetz keine voluntas, kein Seufzen nach Reinheit kennt, sondern in seiner noluntas aufgeht" [302]. Voor wat het door Luther getrokken verband tussen Rom. 7 en Gal. betreft [303] geldt het antwoord, dat wij al eerder op deze kwestie gaven [304].

Als Calvijn bij 7 : 14 zegt, dat het over de caro „per se" gaat, dan zal niemand daar bezwaar tegen kunnen maken [305]. Alleen maar: hoe kan het dan ook nog over de christen gaan? In diens bestaan immers komt de caro op alle mogelijke manieren, maar toch niet meer „per se" voor? En wanneer hij onder de zonderesten een complete gevangenschap blijkt te verstaan [306], naar aanleiding van 7 : 24, maar hoe zit het dan met de bevrijding uit 8 : 2? Zonderest lijkt ook een te licht woord voor het klimaat van 7 : 14 en een te zwaar voor dat van 8 : 2. Bij 8 : 1 horen we, dat Rom. 7 de obsessie der zonde beschreef en de nodige strijd van de christen — nogmaals, wie zal de noodzaak daarvan betwisten? Maar is dàt Rom. 7 weergeven [307]? En hoe klopt het „A mortis reatu nos vendicat" [308] op de exegese van 7 : 14? Het is tenslotte uitermate intrigerend, dat uitgerekend Calvijn de tweespalt, ons bekend uit Rom. 7, als eigen aan het natuurlijk leven kan beschrijven, wanneer hij het er over heeft, dat een zedelijk oordeel èn de kracht het gebodene te volgen *twee* zijn [309].

Wanneer Melanchthon zich op David beroept, vergeet hij, dat deze een tekening geeft van 's mensen toestand in het algemeen [310]. Natuurlijk

---

298 *W.A.* 57, 67.
299 *W.A.* 56, 350.
300 *W.A.* 57, 69.
301 *W.A.* 56, 346.
302 Ellwein, a.w. 252.
303 *W.A.* 11, 250.
304 Cf. 182.
305 *C.R.* LXXVII, 128.
306 *C.R.* LXXVII, 134.
307 *C.R.* LXXVII, 136.
308 *C.R.* LXXVII, 137.
309 *C.R.* LXXVII, 38, nl. bij Rom. 2 : 15.
310 *C.R.* XV, 651. Is de Psalm dan nog wel een schuldbelijdenis is een tegenvraag.

heeft hij gelijk, wanneer hij bij 8 : 1 zegt: „Non enim, inquit, nullum esse peccatum in piis, sed nullam condemnationem". Het laatste horen we echter wèl in 7 : 14. En zeker klopt deze plaats — gesteld dus de christen is subject — niet op wat we van hem lezen bij 8 : 2: „liberatus sum a terroribus peccati ac mortis". Zo blijft ook Melanchthon ons het antwoord schuldig op de vraag, die hij bij de overgang van Rom. 7 op 8 stelt: „Hactenus dixit de peccato et de lege. Nunc redit ad descriptionem gratiae. Potest enim quaeri: Si adhuc est peccatum in renatis, quomodo igitur sunt iusti"? [311] Voor het verband, dat Melanchthon ziet tussen Gal. en Rom. 7 [312] zie eveneens hierboven [313].

Ook de confessie ziet dit verband [314] en de Schmalkaldische artikelen laten Rom. 7 typerend zijn voor het ganse christelijke leven, hoewel we tegelijkertijd horen, dat de Heilige Geest de „reliquia peccati quotidie purgat" [315]. De lezing is sterk elenchtief [316].

Michels opmerking: „Das paul. Bild des vorchristlichen Menschen ist differenzierter als das M. Luthers" [317], geldt voor de *hele* reformatie, tenminste op déze plaats! Want het beeld, dat wij gewoonlijk uit deze richting krijgen, is zeker gedifferentieerder dan hier het geval is, minder „vereinfacht" [318].

We zouden het op prijs gesteld hebben, wanneer professor Berkouwer ons duidelijker had kunnen maken, waarom hij de provocatie tot een buiten-christelijke vitaliteit bij de bespreking van de eerste hoofdstukken van de brief aan de Romeinen in het bijzonder en bij die van de mens als beeld van God in het algemeen [319] minder geschuwd schijnt te hebben dan bij de kijk op Rom. 7. Vanwaar die angst voor een disharmonie met de Schrift, die hij in het eerst genoemde geval niet lijkt te kennen [320]?

Natuurlijk zijn bovengenoemde gevaren een „baken in zee" [321]. Maar het baken is de zee nog niet, dwz. er moet ook nog wat te varen overblijven, anders verliest ook het baken zijn zin. Augustinus' zwenking [322] — waarvan wij de aanleiding (het nader onderzoek van de plaats,

---

[311] *C.R.* XV, 654 v.
[312] *C.R.* XV, 653.
[313] Cf. 182.
[314] Cf. *Ep.* IV (*B.E.K.* 788) en *S.D.* II (*B.E.K.* 878).
[315] *A.S.* III (*B.E.K.* 447).
[316] *Ep.* V (*B.E.K.* 791) en *S.D.* V (*B.E.K.* 955).
[317] Michel, a.w. 157.
[318] Althaus, a.w. 67. Hij is dit, *Paulus und Luther,* 48—59 vergeten.
[319] Berkouwer, *Alg. Openb.* 120 erkent, dat het „niet-kennen" van Joh. 1 : 20, 1 Cor. 1 : 19, 1 Thess. 4 : 5, Gal. 4 : 8 aan de hand van Rom. 1 onder bepaalde omstandigheden „kennen" genoemd mag worden, terwijl, 155 v. Rom. 2 een kijk geeft op een geschiedenis van moraal, geweten, humaniteit, kortom „de evidentie van Gods ordeningen . . . en het nog kùnnen opmerken van de zegening, die daarin besloten ligt" cf. *Beeld Gods,* V over de menselijkheid in de corruptie en *De zonde,* I, 146 over de „welhaast algemeen-menselijke onderscheiding tussen goed en kwaad".
[320] Berkouwer, *Heiliging,* 56.
[321] Berkouwer, a.w. 56.
[322] Berkouwer, a.w. 56.

zoals professor Berkouwer denkt [323] of de confrontatie met het pelagianisme, zoals Althaus suggereert [324]: sluit het één het ander trouwens uit?) in het midden laten — was híer in ieder geval niet *„nodig"* geweest.

Slotbeschouwing

Zo komt het ons voor, dat in Rom. 7 de primus usus legis voorkomt, in al zijn kracht en — want wij redden het er niet mee en komen er niet mee uit — zwakheid. Paulus kon het wederom niet laten, zowel het één als het ander te beklemtonen. Het één laat zich trouwens — zo zagen wij bij de bespreking van Rom. 1 en 2 — ook niet goed zonder het ander beklemtonen.

Wij willen wederom besluiten met een woord van Ridderbos: Er staan „in de vss. 7 : 14 e.v. ook sterke uitdrukkingen . . . die het beter weten en willen van het ‚ik' beschrijven" [325]. Hij laat daar onmiddellijk op volgen: „Doch . . . dit alles wordt niet in mindering gebracht op de machteloosheid, het verkocht en gevangen zijn, de doodssituatie van het ‚ik'" [326]. Want „ondanks hun ‚kennen' en ‚weten' en ‚ijver voor God', ondanks hun ‚doen' en ‚nastreven' van de wet, ondanks het schrift van het werk der wet in hun harten, geldt met onverminderde kracht van hen, dat zij geknecht en dood zijn in de zonde" [327]. Het gaat er in Rom. 7, evenals in Rom. 1 en 2, niet zozeer om, om de positieve inhoud dan wel om de negatieve betekenis van 's mensen existentie te verduidelijken. De beklemtoning van het laatste kan echter moeilijk geschieden op kosten van het eerste. Om dit — al was het maar zijdelings — aan te tonen, was het ons ook ditmaal begonnen.

Cruvellier heeft gelijk: „L'intérêt principal de Romains 7 est d'orde théologique plutôt qu'anthropologique" [328]. Maar zelfs hij werkt dus met een comparatief! En wanneer hij vervolgt: „Le problème de la signification de la loi est le problème central examiné dans Romains 7", dan sluit deze stelling van hem [329] het door ons — met zoveel waar-

---

[323] Berkouwer, a.w. 56. Polman, a.w. II, 183: „Vast staat immers, dat Augustinus zijn veranderde exegese gegeven heeft, voordat het conflict met de Pelagianen uitbrak (De nupt. et conc. I, 30—36). Hij verklaart zelf: Eens kwam het ook mij voor, dat door deze zegswijze van Paulus de mensch onder de wet beschreven wordt. Maar *later oefenden deze woorden op mij hun kracht uit:* Ik doe dit nu echter niet meer. Tegelijk wijst hij dan op Rom. 7 : 22: Ik heb een vermaak in de wet Gods naar den inwendigen mensch, wat niet van den mensch onder de wet gezegd kan worden (C. duas ep. Pel. I 22)". Zo ook Pretorius, a.w. 33, 160 en Kümmel, a.w. 94. Toch blijft het „au temps de la controverse pélagienne" (Huby-Lyonnet, a.w. 256) intrigerend.

[324] Althaus, a.w. 22.

[325] Ridderbos, a.w. 164.

[326] Ridderbos, a.w. 164 v.

[327] Ridderbos, a.w. 168.

[328] Cruvellier, a.w. stelling I.

[329] Cruvellier, a.w. stelling II.

schijnlijkheid — ook ditmaal gevondene geenszins uit. Want hoe gecompliceerd is de wet wel niet: wij spreken niet voor niets van een *triplex* usus legis!

C. Romeinen 13

Inleiding

In Rom. 13 komt de overheid ter sprake. Wanneer deze ter sprake komt, komt er meer ter sprake. Van Luther tot Kuyper heeft de overheid van alles en nog wat te maken gehad met wat de eerste het natuurrecht [330] en de laatste de algemene genade noemde.

Luther praat gelijkelijk over overheid en „menschlicher Ordnung" [331]. Deze laatste gaat over alles, wat niet direct op „de hemel en de ziel" slaat. Seeberg (R.) oordeelt: „Nach Luthers Anschauung gehört zu den Pflichten der weltlichen Obrigkeit nicht bloss die Landesverteidigung und die Rechtspflege, sondern auch die Fürsorge für Bildung und Erziehung (W 15, 33 f. 45; 30, 2, 586) ... Die Obrigkeit hat die Kulturaufgabe, aus wilden Tieren Menschen zu machen (30. 2, 255)" [332]. Elert acht het duidelijk, dat „Luther über die altgermanische Idee des reinen Rechtsstaates hinauswuchs" [333]. Dezelfde heeft gelijk, als hij zegt, dat men staat en wereldrijk niet zomaar („keineswegs") met elkaar verwisselen mag, maar geeft tegelijkertijd toe: toch „erscheint dieser bei den Gegenüberstellungen sehr oft als Repräsentant von jenem" [334].

Calvijn blijkt onder de taak van de overheid te verstaan: „externum Dei cultum fovere et tueri, sanam pietatis doctrinam et ecclesiae statum defendere, vitam nostram ad hominum societatem componere, ad civilem iustitiam mores nostros formare, nos inter nos conciliare, communem pacem ac tranquillitatem alere" [335].

Melanchthon horen we zeggen, dat de vorsten moeten zorgen, voor het „leges ferre de contractibus, successionibus, de actionibus, poenis, bello, et similibus rebus civilibus aut forensibus, sicut architectonica, aut ars medicorum ad rationem pertinet" [336]. Elert meent, „dass bei Melanchthon die Obrigkeit eine viel geringere Rolle spielt als etwa bei Luther" maar voegt hier aan toe: „Selbstverständlich betont Melanchthon auch den Obrigkeitsbegriff von Röm. 13, und selbstverständlich steht neben dem Sozietätsgedanke auch den Stiftungsgedanke" [337], terwijl Herrlinger

---

330 *W.A.* 18, 80 brengt Rom. 1 : 19 v., 2 : 15, Matth. 7 : 12 en Rom. 13 : 9 alle op de noemer van het natuurrecht.

331 *W.A.* 11, 266.

332 Seeberg (R.), a.w. IV, 1, 324.

333 Elert, *Morph.* II, 333 cf. 410.

334 Elert, a.w. 46 cf. Ebeling, a.w., 414, alsmede Törnvall, *Regiment*, 99, evenals Uhl, a.w. 137, die laat uitkomen, dat het feit, dat de staat „in erster Linie für Ordnung zu sorgen hat" nog niet betekent, dat de staat „in erster Linie Träger, Erhalter und Vermehrer der Kultur ist".

335 *C.R.* XXX, 1094.

336 *C.R.* XV, 709 v.

337 Elert, *Melanchthon*, 107 cf. 115.

oordeelt: „Besonders hoch stellt er neben dem den Fürsten obliegenden Schutz der Kirche die Fürsorge für Kunst und Wissenschaft" [338]. Wij gaan hier nu niet meer in op de verschillen, die er tussen Calvijn en Melanchthon enerzijds en Luther anderzijds bestaan inzake de overheidsbescherming van kerk en christendom: wij deden dat al eerder [339].

Wat Kuyper betreft oordeelt Diepenhorst: „Langzamerhand begint Kuyper meestal in verband met een uiteenzetting over de staat, zijn leer der algemene genade in gedrongen vorm mede te delen" [340]. Het gaat ons om dat verband tussen staat en algemene genade. In „De gemeene gratie" horen we, dat staat en overheid het wezen der gemene gratie het „duidelijkst" belichamen [341] en er „de klaarste en meest grijpbare openbaring" van zijn [342]. De Ruiter geeft als Kuypers visie: „Ook de cultuur mag door de overheid niet verwaarloosd worden. Zij kan zelfs nooit van enig gebied zeggen, dat het haar onverschillig is, en zij derhalve in volstrekte onthouding haar enige taak heeft te zien" [343]. Hij ziet Kuyper in de loop van zijn leven steeds meer geporteerd voor overheidsbemoeiing [344], welke bemoeiing ook uitkomt op het terrein van de maatschappij [345].

Ditmaal zijn wij niet bij de rol van de overheid in het algemeen geïnteresseerd dan wel heel in het bijzonder, om bij onze tekst te blijven, bij de rol van het goed en het kwaad, dat in Rom. 13 genoemd wordt [346]. Alsmede bij die van het geweten, dat daarbij wordt vermeld [347].

Wat Barth hieronder verstaat

Om bij het eerste te beginnen: hoe zullen wij dit hebben te verstaan? Wij zullen dit christelijk hebben te verstaan, heeft Barth in een van zijn laatste geluiden over deze materie gezegd. In „Rechtfertigung und Recht" lezen we, dat het hem met het oog op de context, zowel van Rom. 13 : 3 v. als van 1 Petr. 2 : 14 een „ganz unmögliche Auslegung" lijkt „die Verfasser allgemein und neutral von einem unter die staatliche Justiz fallenden allgemeinen und neutralen Guten und Bösen reden zu lassen. Warum sollten nicht beide Verfasser nach dem Gebrauch den sie sonst von diesen Begriffen machen, die Christen gefordert haben das gute Werk ihres Glaubens zu tun?" [348]

Even afgezien van de vraag in hoeverre „neutraal" het enig billijk alternatief voor „christelijk" mag heten en de meest geschikte term voor

---

338 Herrlinger, a.w. 314.
339 Cf. 118 v.
340 Diepenhorst, a.w. 131 v.
341 Kuyper, *G.G.* III, 19.
342 Kuyper, a.w. 51 cf. 20.
343 De Ruiter, *Antirev. Staatsleer*, 48.
344 De Ruiter, a.w. 49, 51, 54.
345 Kuyper, *Pro rege*, III, 152 vv.
346 Rom. 13 : 3 v.
347 Rom. 13 : 5.
348 Barth, *Rechtfertigung*, 30.

alles wat niet specifiek christelijk is, zouden wij een rhetorische vraag als bovenstaande met een niet minder rhetorische tegenvraag kunnen beantwoorden en zeggen: „Waarom zou een „algemeen" en „neutraal goed" niet „das gute Werk unseres Glaubens" kunnen zijn?

Maar laten wij ons wenden tot een bespreking van bovengenoemde termen, zoals wij deze vinden bij Van Unnik [349]. Deze bespreekt een en ander weliswaar aan de hand van 1 Petrus, maar we blijven in de buurt, wanneer we hem bij 1 Petr. 2 : 14 v. horen opmerken: „this general rule runs parallel [350] to Paul's exposition in Rom. xiii 1—5 [351], though the latter has clearly given a paraphrase of his own" [352]. Ook voor Barth is trouwens het één, zoals wij zagen = het ander. Van Unnik ziet echter niet alleen een parallel met Paulus, maar zegt bovendien: „These ethical demands can easily be paralleled from the moral teaching of pagan philosophers. They correspond to the highest standard of a decent man or woman in the ancient world" [353]. Met nadruk verwijst hij daarbij naar een reeds [354] genoemde studie van Selwyn, die „pointed out that ἀγαθοποιία conveyed the idea of active kindness and discharge of social duty" [355]. Alsmede, dat „there is no suggestion that it has no meaning or value apart from revelation, though revelation extends its scope" [356]. Selwyn wijst er verder op, „that the Christian way of life demands a spirit of beneficence even in the discharge of ,the trivial round, the common task'" [357]. Hiervan is Van Unnik dan ook tenvolle overtuigd: „No special ,Christian' but truly human, ethics are demanded" [358]. Ten onrechte laat hij dan hierop volgen: „These good works have no place in the process of salvation. The work Christ has done is the unshakable basis in the relation with God". Ten onrechte, omdat het tweede de ontkenning van het eerste niet behoeft. De bedoeling is echter duidelijk: dat de goede werken geen causa salutis vormen. Dáárvoor is het fundament te verschillend [359]. Niet ten over-

---

[349] Van Unnik, *Good works*, 92—110.

[350] Van Unnik, a.w. 93 spreekt van „agreement" en dan niet een van „dependence", maar van „parallelism". *Selwyn, St. Peter*, 426 vv. ziet voor Rom. 13, Titus 3 en 1 Tim. 2, één gemeenschappelijke afhankelijkheid van 1 Petrus (Cullmann, *Der Staat*, 50). Ook Schippers, *Rom. 13—Openb. 13*, 80 noemt de parallel.

[351] Van Unnik, a.w. 108, 110 noemt nog meer van Paulus: Gal. 6 : 9 v., 2 Thess. 3 : 13 en Phil. 4 : 8. De laatste plaats heeft ook Asmussen, *Wiederum steht geschrieben*, 19 in dit verband. Het is een belangrijke plaats. Fuchs, a.w. 30 noemt hem de „Zusammenfassung der ,naturrechtlichen' Seite der christlichen Sittenlehre des Apostels".

[352] Van Unnik, a.w. 99.

[353] Van Unnik, a.w. 107.

[354] Cf. noot 350.

[355] Van Unnik, a.w. 94.

[356] Selwyn, a.w. 89, bij Van Unnik, a.w. 94.

[357] Selwyn, a.w. 178, bij Van Unnik, a.w. 94.

[358] Van Unnik, a.w. 107.

[359] Van Unnik, a.w. 108 kiest, als hij kiezen moet tussen de joodse, christelijke of griekse „kleur" van het goed doen, het laatste, met de woorden: „A close inspection

vloede beëindigt hij zijn studie met zich te verzetten tegen de gedachte, dat de gebruikte terminologie typerend zou zijn voor de tweede generatie [360]. Al behoeft daarmee de waarde van deze terminologie niet te vallen. Deze staat of valt niet met een eventueel verschil tussen Jezus en Paulus, maar met de interpretatie van dit verschil als desintegratie dan wel differentiatie, zoals Troost treffend heeft opgemerkt [361].

Het is geen wonder, dat Barth weinig bijval heeft gekregen voor zijn mening en andere commentatoren op deze plaats er anders over denken. Niet alleen geldt dit voor de laatste jaren, het blijkt ook bij de door ons genoemde reformatoren het geval te zijn. Wat ons wel verwondert, dat is, dat deze mening bij Barth kans gezien heeft boven te komen drijven, terwijl hij anders blijkt te weten. In zijn commentaar op de brief aan de Philippenzen lezen wij naar aanleiding van Caput 4 : 8: „Voorts, broeders, al wat waar, al wat edel, al wat rechtvaardig is, al wat rein, al wat beminnelijk, al wat welluidend is, al wat deugd heet en lof verdient, bedenkt dat", niet alleen: „Der Welt weiss sehr wohl, was gut ist" en dat dit vers terecht „in Anspruch genommen" wordt als „christliche Anerkennung der weltlichen *Kultur*", maar tevens, dat Paulus hier de christen respect gebiedt „vor allem, was menschlich wahr und gut" is „*wie Rom 13* vor dem Staate" (curs. R.) [362]!

We geven enkele commentaren weer. Philippi ziet de terminologie gebruikt met het oog op „jeglicher Uebelthat" [363]. Althaus, eveneens: het gaat tegen de „Verbrecher" [364]. Dodd zegt: „It is a part of the natural moral order of divine appointment, but lying outside the order of grace revealed in Christ" [365]. Greijdanus geeft evenmin een „christelijke" interpretatie [366]. Van Leeuwen-Jacobs denkt, conform Calvijn, in termen van „algemeen nut" [367]. Asmussen zegt: „Man verwickelt sich in Unmöglichkeiten, wenn man ἀγάθος und κακός an unserer Stelle anders als im Sinne des allgemein unter Menschen üblichen Verstandes nimmt" [368]. Koopmans moet toegeven: „*Suum cuique*, ieder het zijne — dat staat ook wel in de bijbel, en merkwaardigerwijs ook wanneer het over de overheid gaat (Romeinen 13, 7)" [369]. Fuchs vindt: „Paulus

---

brings to light that Peter uses the word αγαθοποιεῖν and its derivatives with the same range of meaning as was usual among the ‚Greeks'". Maar hij doet het „but for its foundation".

[360] Van Unnik, a.w. 109: „The problem of N.T. ethics cannot so easily be solved by dismissing the ‚good works' to the second generation". Dit tegen Dibelius, a.w. 3, 29.

[361] Troost, *Casuïstiek*, 35.

[362] Barth, *Philipperbr.*, 122 v.

[363] Philippi, a.w. 613.

[364] Althaus, *Comm.* 113.

[365] Dodd, a.w. 211.

[366] Greijdanus, a.w. II, 567.

[367] Van Leeuwen-Jacobs, a.w. 250.

[368] Asmussen, a.w. 18 cf. *Comm.* 265: „Der Apostel redet ziemlich allgemein. Wir müssen ihn so verstehen, dass er von ‚gut' und ‚böse' in einem allgemein menschlichen Sinne redet".

[369] Koopmans, a.w. 191.

traut an dieser Stelle sowohl den Regierenden wie den Untertanen ein gesundes natürliches Urteil über das naturhaft Gute und Böse zu ... es gibt für ihn also ein an sich Gutes und ein Wissen darum, und dies bei Christen, Juden und Heiden" [370]. Leenhardt heeft het over „le ‚bien' social" [371]. Michel zegt: „Das ‚Gute' ist hier nicht die christliche Liebe, sondern die allgemeine Ehrbarkeit, von der auch der Heide wissen kann. Das Böse besteht ganz entsprechend in der Zerstörung der menschlichen Gemeinschaft" (vgl. Phil. 4, 8) [372]. Ook bij Ridderbos ontbreekt de visie van Barth [373]. Künneth oordeelt: „Es kann sich hier nicht um die christliche Interpretation handeln" [374]. Ook volgens Thielicke weet de staat van een zedelijke onderscheiding, ook al is deze niet coram Deo [375]. Cullmann vat samen: „sogar der heidnische Staat, insofern er wirklich Staat ist, weiss zu unterscheiden zwischen Gut und Böse" [376] en spreekt van een „Zusammentreffen des Urteils des heidnischen Staates über Gut und Böse mit dem ethischen Urteil der Christen, von dem in dem Abschnitt Röm. 13, 1 ff. die Rede ist" [377]. Ten onrechte vindt hij het vervolgens nodig deze gedachte dan toch weer christologisch te gaan funderen — via de „Beziehung der ἐξουσίαι auf die Engelmächte" — ten onrechte, al was het alleen al, omdat hij de gedachte van het natuurrecht bij Paulus „schwer zu belegen" acht. Blijkbaar merkt Meinhold toch niet ten overvloede op: „Es erhöht nun die Schwierigkeit der Diskussionen um den Begriff ‚Obrigkeit', dass der evangelischen Theologie der Begriff des Naturrechtes bzw. des Naturgesetzes abhandengekommen ist" [378]! Als Lang bij Rom. 13 de usus civilis leert, maar „die des geoffenbarten Gesetzes" [379], is dit, omdat deze wet bij hem ongelijk de natuurwet is, een „Barthiaanse interpretatie". De naturalis aequitas is bij hem een analogia fidei [380]. Wij eindigen met een wat gewaagde, maar juist zó duidelijke terminologie aangaande dit alles en wel die van Kuyper, wanneer hij opmerkt: „Geen apostel heeft met meer nadruk dan de man van Tarsen de macht van den Christus in al haar glorie doen schitteren. En toch, waar het in Rom. XIII er op aan kwam, de juiste verhouding van de belijder van de Christus tot de Overheid vast te stellen, heeft hij dit gedaan in bewoordingen, die den Christus geheel buitensluiten" [381].

Wat de reformatoren betreft: bij Luther merken wij geen specifiek „christelijke" interpretatie op [382]. Calvijn blijkt onder het bonum een

---

370 Fuchs, a.w. 30.
371 Leenhardt, a.w. 187.
372 Michel, a.w. 285.
373 Ridderbos, a.w. 292.
374 Künneth, a.w. 36.
375 Thielicke, a.w. II, 2, 1650 v.
376 Cullmann, a.w. 41 cf. 64.
377 Cullmann, a.w. 79.
378 Meinhold, a.w. 41 cf. Koch-Mehrin, *Röm. 13 und Apok. 13,* 384: „Der Staat braucht ... nichts weiter zu kennen und anzuerkennen als eine ‚lex naturalis'".
379 Lang, a.w. 19.
380 Lang, a.w. 23.
381 Kuyper, *Pro rege,* I, 114 v.
382 *W.A.* 56, 125.

„publicum bonum" te verstaan [383], terwijl Melanchthon duidelijk laat uitkomen, dat het niet de taak van het evangelie is, het goed en kwaad, waarom het gaat te omschrijven, maar te „approbare omnium gentium politias, ac leges de rebus civilibus, ratione congruentes" [384].

We besluiten dit gedeelte met wat Wingren naar aanleiding van Barths exegese heeft opgemerkt: „Damit aber vollzieht sich eine Aushöhlung des Wortes ‚gut', die uns gegenüber andern Stellen des Neuen Testaments in grosse Schwierigkeiten versetzt, denn oftmals wird ja von einem guten Handeln in einem rein äusserlichen Sinne gesprochen. Wenn das Gute auf den Glauben und damit auf die Christengemeinde beschränkt wird, dann erhält der Staat seine Garantie wie seine spezifische Aufgabe von der Christengemeinde. ‚Gut' und ‚böse' werden zu Termini, die nur von diesem inneren Kreis her mit Inhalt gefüllt werden können. Inhalt aber müssen sie haben, denn sonst kann der Staat nicht arbeiten" [385]. Hij wijst dan op Math. 7 : 10 vv.: „Wenn Eltern — auch jene ‚bösen' Eltern, die nichts vom Reiche Gottes wissen — ihren Kindern Brot oder ein Stück Fisch geben, so widerfährt diesen Kindern damit etwas Gutes" [386]. Heel ironisch — zij het niet tè ironisch naar wij menen, al stellen zowel eerdere geluiden als latere van Barth ons voor vragen — besluit hij zijn uiteenzetting met de woorden: „An die Stelle der einstigen Allmacht menschlichen Wissens ist nun die Ohnmacht menschlichen Nichtwissens getreten" [387].

Nog een zienswijze van Barth

Behalve de opvatting, dat het goed, zoals wij dat in Rom. 13 tegenkomen, specifiek christelijk verstaan zou moeten worden, komen we — eveneens bij Barth — de gedachte tegen, dat we er niets bijzonders onder hebben te verstaan. Deze moeilijkheid is misschien niet zo moeilijk, als zij er uit ziet. Wij kunnen haar als 't volgt oplossen: De apostel verlangt een typisch christelijke interpretatie — beter: annexatie — der gebruikte termen, volgens Barth. Van de overheid-als-overheid kan, wanneer dit de enige legitieme verklaring is en zij daarmee voor zo goed als onmondig is verklaard op zìch, weinig anders verwacht worden en verlangd dan dat ze de orde handhaaft, er ìs, meer niet. Zij is er terwille van de status quo. Bij nader inzien is deze opvatting de consequentie van de eerste [388].

Niet, dat Barth dan altijd even consequent is geweest. Wij vinden

---

[383] *C.R.* LXXVII, 251.
[384] *C.R.* XV, 710. Het gaat hier, a.w. 709 niet om iets, dat „pertinet ad Evangelium, sed ad iudicium rationis".
[385] Wingren, *Evangelium und Gesetz,* 313.
[386] Wingren, a.w. 314.
[387] Wingren, a.w. 315 v.
[388] Barth, *Comm.* 473 laat merken, dat het juist de „christelijke" interpretatie is, die ons boven bijval of afval van de bestaande orde verheft.

de betoning van de status quo in de *Römerbrief* [389], maar zelfs daar niet in absolute zin [390]. En in de strijd tegen Hitler horen wij heel andere geluiden. Zo, als hij de Belijdende Kerk in '35 aanvalt. Deze immers „houdt nog altijd de fictie staande, als zou ze met een Rechtsstaat in de zin van Romeinen 13 te doen hebben" [391]. Inconsequent genoeg horen wij deze, andere, taal ook in de brochure, waarin Barth onder de ethische terminologie uit Rom. 13 met nadruk een typisch christelijke blijkt te verstaan: „Rechtfertigung und Recht". Als wij nl. lezen, dat er natuurlijk verschil is tussen „Die Pöbelherrschaft oder Diktatur" en „die Demokratie", onder het motto: „Die Phrase von der gleichen Affinität bzw. Nichtaffinität, aller möglichen Staatsformen dem Evangelium gegenüber, ist nicht nur abgenutzt, sondern falsch" [392].

De inconsequentie schijnt opgeheven in zijn brief aan een dominee in de D.D.R. Daarin maken wij een beroep op Rom. 13 mee, niet om daarmee ook ditmaal het gesprek op de „rechte" staat te brengen, maar om tot loyaliteit op te roepen jegens een orde, waarvan hij toegeeft, dat ze de machtsstaat in leven houdt [393]. Natuurlijk, de staat van Moskou is niet de staat van Hitler, de papieren van de eerste dienen aanzienlijk hoger genoteerd dan die van de tweede en de afwijzing van de laatste laat zich heel wat vanzelfsprekender verdedigen dan die van de eerste. Aan de andere kant is de overeenkomst wel weer zó

---

[389] Barth, a.w. 474 zegt, dat ons „Neues" toch nooit „*das* Neue" is. De gedachte heeft een parallel bij Luther, als deze, *W.A.* 19, 639 zegt: „Oberkeit endern und Oberkeit bessern sind zwey ding, so weit von einander als hymel und erde. Endern mag leichtlich geschehen; Bessern ist mislich und geferlich. Warümb? Es steht nicht ynn unserm willen odder vermügen sondern alleine ynn Gottes willen und hand". Toch geen wonder, dat men Barth op grond van dit soort geluiden wel eens „gebrek aan ernst" heeft verweten cf. Schippers, *Rom. 13—Openb. 13*, 82.

[390] Barth, a.w. 472 spoort niet alleen aan „das Gute gegenüber allen noch so gelingenden Versuchen nur in der inkommensurabelen Überlegenheit Gottes zu sehen" maar spreekt ook over het belang van „eine ehrliche Humanität und Weltlichkeit".

[391] Gurian, *Derde rijk*, 127 geeft deze aanhaling uit een brief, door Barth in „Der Deutsche in Polen", Pools Chr. weekblad, van 10-11-'35 geplaatst. De duitse Staat, zo horen we in '38, *Schweiz. Stimme*, 90 was voor Barth niet alleen geen rechtsstaat, maar de „grundsätzliche Auflösung des rechten Staates" cf. a.w. 90-94. In '40 schrijft hij: „Denn das ist nach Röm. 13, 1—7 und 1 Petr. 2 : 13—17 die Aufgabe des Staates: zwischen Recht und Unrecht im Leben aller Menschen Unterscheidungen zu vollziehen und Schranken aufzurichten" (187) en ook de kerk, 67 „kann der Frage der politischen Ordnung und Freiheit in Europa nicht gleichgültig gegenüberstehen" cf. 328. Het is immers in de „rechte" staat, dat ook de kerk, 58 v., 211 haar rechte plaats krijgt. En zó gezien is er verband, tussen „der Kampf des jüngsten Tages und der Krieg des heutigen Tages". In tegenstelling met het geluid uit *De brief aan een dominee*, 19 heet het Hitlerregiem, *Schweiz. Stimme*, 64 „Herrschaft des Antichrists", cf. 87, 115, 149. De vraag van Dibelius (O.): „Haben sie 1933—45 einen Standardführer der SS als Obrigkeit im Sinne von Römer 13 anerkannt? An der Antwort auf diese Frage entscheidet sich alles" (Meinhold, a.w. 23), was voor Barth in de dertiger jaren géén vraag.

[392] Barth, *Rechtfertigung*, 43 cf. hierover Diepenhorst, a.w. 324, die spreekt van „geheel afwijkend".

[393] Barth, *Brief aan een dominee*, 26.

groot[394], tot in de „metaphysica" toe [395] — dit wàs ook bij Barth geen probleem[396]! — dat ons de snelle wijze, waarop Barth het gesprek naar aanleiding van Rom. 13, van de „rechte" staat op de staat-op-zich heeft weten te brengen, niet anders dan verrassen kan en meer nog — verrassen minder, want hoe kan men de natuurlijke theologie laten vallen en de „rechte" staat aanhouden [397]? — verontrusten, omdat hiermee een onrust wordt geëlimineerd, die in het aan de orde zijnde hoofdstuk moeilijk genegeerd kan worden en waarop wij thans verder zullen ingaan.

De regel en de uitzondering

Alvorens wij dit doen, zullen wij niet ontkennen, dat de feitelijkheid van de staat in Rom. 13, met name in het eerste vers [398], een grote rol

---

394 Cullmanns woorden, a.w. 56: „Wir tun dem deutschen nationalsozialistischen Staat zu viel Ehre an, wenn wir ihm mit dem römischen Staat auf eine Stufe stellen. Der nationalsozialistische Staat war auch im Rechtswesen aus der Ordnung gefallen, in die jeder Staat gestellt ist: denn hier galt ja die ethische Unterscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht, nicht mehr, sondern recht war, was dem Staate nützte", gelden, wanneer men voor staat „partij" leest, mede voor Moskou.

395 Hromadka, *Questions,* 174 v. noemt juist dit „the main difference" tussen het één en het ander, maar het is en blijft treffend, dat de journalist Huizinga, *Achter het ijzeren gordijn,* 7-10-'61 onder de indruk is van de „zielszorg", die in Oost-Duitsland wordt uitgeoefend en hoe religieus klinken niet de versregels: „Partei, Du bist Friede auf Erden! Du grosses Wir..." (10-10-'61). Er is een overeenkomst met Barths woorden uit '33, *Schweiz. Stimme,* 81: „Ich widerstehe einer heute beim Nationalsozialismus ihre Zuflucht suchenden Theologie, nicht der nationalsozialistischen Staats- und Gesellschaftsordnung", (cf. Berkouwer, *Barth,* 118, 123, 133) maar juist hiervan — van de onmogelijkheid dit uitéén te houden bij een totale staat — is Barth teruggekomen.

396 Barth, a.w. 59 horen we zeggen in '38: „An die Möglichkeit russischer Hilfe denkt man ja nicht gerne, weil sie, selbst wenn sie wirksam werden sollte, die Austreibung des Teufels durch Beelzebub bedeuten würde". Men vraagt zich wederom af in hoeverre de door hem, 92 geschilderde situatie in Duitsland, waarin „kein Mensch an keinem Tag und Ort sicher ist davon ohne Anklage, Verhör, Kontrolle, und Appellation von Instanzen ohne öffentliche Verantwortlichkeit oder auch einfach von aufgeregten Scharen unlegitimierter angeblicher Vertreter des ‚Volksgemütes' verhaftet, gefangengesetzt, gefoltert, getötet" te worden helemaal bij het rode regiem vandaan gehouden kan worden. Hetzelfde geldt, als we, 321 v. horen spreken van „Der Nationalsozialismus... mit... seiner grundsätzlichen Unfreiheit und darin Unverantwortlichkeit des Denkens und der Rede". De eerlijkheid gebiedt ons er op te wijzen, dat Barth reeds in '44 verschil maakt, als hij, 321 v. zegt: „Was die Deutschen mit ihrem Kriegerstaat und mit ihrem neuen Europa wollten, das geht nun einmal nicht. Alles Andere, eine kommunistische Weltordnung z.B. könnte zur Not gehen, aber das bestimmt nicht. Und die christliche Gemeinde weiss, warum es nicht geht". Inderdaad is voor deze het „Mussert of Moskou" nooit een punt geweest, al zal zij zich langer het alternatief van het lijf zoeken te houden dan Barth èn het Nationaalsocialisme mogelijk achtten.

397 Van Ruler, *Vervulling,* 260 verzet zich dan ook tegen beiden cf. *Droom en gestalte,* 14.

398 Philippi vertaalt het αἱ οὖσαι, a.w. 612 met: „die seienden, die vorhandenen, die factisch (nicht bloss, die rechtmässig) bestehenden", cf. Greijdanus, a.w. II, 566: „die er echter zijn", Asmussen, *Wiederum steht geschrieben,* 14: „bestehend", Michel, a.w. 283: „die tatsächlich vorhandenen".

speelt. Zelfs tot in de definitie van de staat toe zullen wij deze feitelijkheid hebben te eerbiedigen [399].

Wanneer men zich echter voor deze feitelijkheid uitspreekt, spreekt men zich voor een algemeenheid uit: de algemene manier van spreken, die Paulus hier, naar het oordeel van menigeen [400] toepast. En wanneer men dit doet, spreekt men zich tevens uit voor de uitzondering, die de regel bevestigen moet.

Of dit betekent, dat Paulus in de komende dagen van vervolging anders gesproken zou hebben? Volgens de meesten [401] niet. Men kan er over twisten of het niet tekenend is, dat Paulus zich in het algemeen zo conformistisch, ja optimistisch [402] uitlaat in een tijd, dat van vervolging van staatswege nog geen sprake was [403]. Net zo tekenend als het feit, dat de schrijver van Openbaring 13 tot zijn beeld van de overheid komt in een even andere tijd. Wie de „zeitgeschichtliche" exegese op de laatste toepast — en deze is usance [404] — zal het toepassen

---

[399] Philippi, a.w. 612 cf. Huby-Lyonnet, a.w. 434: „Saint Paul affirme d'abord le devoir de l'obéissance aux pouvoirs constitués". Het laatste is bedoeld „actuellement". Ridderbos, a.w. 290 zegt: „Over de herkomst van de overheidsmacht wordt niet in historische, maar in actuele zin gesproken".

[400] Melanchthon zegt *C.R.* XV, 713: „Paulus hic omittit longiorem disputationem, et ideo generaliter loquitur". De *Helv. post.* XXX (Müller, a.w. 220) spreekt van „omnis generis". Zo ook Philippi, a.w. 615. Greijdanus, a.w. II, 566: Over speciale vragen „wordt . . . niet uitdrukkelijk gehandeld". Althaus, a.w. 114 merkt op: „Man darf aus Röm. 13 nicht mehr herauslesen als Paulus sagen will". Fuchs, a.w. 29 v. ziet Paulus niet ingaan „auf die Problematik einer Gesetzgebung und Regierung, die ihrer naturrechtlichen Aufgabe (Pflege des Guten) nicht gerecht wird . . . er legt nur das ‚an sich' dar". Michel, a.w. 282 vindt: „An eine systematische Untersuchung über das Verhältnis des Christen zur Obrigkeit darf man nicht denken, fehlt doch z.B. umgekehrt eine Warnung an die Obrigkeit, ihr Amt dem einzelnen Menschen gegenüber zu missbrauchen". Huby-Lyonnet, a.w. 436 meent ook, dat Paulus verschillende gevallen „n'a pas considéré", zoals ook Ridderbos, a.w. 290: „Hier wordt zeker niet op alle vragen een antwoord gegeven".

[401] Philippi, a.w. 651: „doch wurde Paulus auch später sein Prinzip und seine Vorschrift nicht geändert haben". Michel, a.w. 287: „Man darf nicht annehmen, dass Pls etwa in der späteren Zeit der neronischen Herrschaft derartig anerkennende Urteilen über den Staat nicht hätte fällen können". Huby-Lyonnet, a.w. 434: „les devoirs définis pas l'Apôtre resteront, parce qu'ils ce fondent sur une ordination divine". Als uitzondering noemen wij Kühl, *Comm.* 435: „ob er die grundsätzliche Haltung, die er hier einnimmt, auch beibehalten hätte, wenn der Römerbrief nach dem Jahre 64 geschrieben wäre — ist doch mehr als fraglich" (bij Greijdanus, a.w. II, 564).

[402] Huby-Lyonnet, a.w. 434: „Il est vray que lorsque saint Paul écrivait aux Romains, la puissance impériale n'avait pas encore persécuté les chrétiens: d'ou l'accent de confiance sympathique avec lequel il parle du pouvoir. La persécution survenant, le ton pourra changer". Michel, a.w. 284: „Interessant ist, dass der Römerbrief in die Zeit fällt in der Nero noch unter dem philosophischen Einfluss Senecas stand".

[403] Philippi, a.w. 615: „Allerdings war damals noch die bessere Zeit des Neronischen Regiments". Van Unnik, a.w. 102 wil ook voor Petrus „leave out the whole thought of state action" en wel om de volgende redenen: 1. het beschreven lijden is niet dodelijk, 2. niet gelocaliseerd, 3. publiekelijk en niet van overheidswege geprovoceerd.

[404] Cullmann, a.w. 52: „So wird fast allgemein anerkannt, dass das ‚Tier aus dem Abgrund' im Johannesapokalypse 13 das römische imperium ist". Schippers, a.w. 80 merkt op: „laat nu de ‚zeitgeschichtliche' exegese van Op. niet de enig

ervan op de eerste niet absurd mogen achten. Wanneer men dan wèl gehonoreerd heeft, dat ook de door Paulus zo geprezen overheid de kerk tot in haar Heer toe heeft weten te vinden [405], alsmede, dat er wel geen staat zal zijn of hij vertoont beide trekken [406] — beul èn beest — zonder dat dit direct het verschil tussen een „rechte" staat en een machtsstaat behoeft uit te wissen [407]. Maar men zou op grond van de rooskleurige omstandigheden tot bovenstaande vermoedens kunnen komen. Daarover kan men twisten.

Veiliger lijkt het en dus meer ter zake dit niet te doen en wanneer men toch om een uitzondering verlegen zit, deze niet te vinden op grond van rooskleurige omstandigheden, waaronder Paulus zou hebben ver-

---

mogelijke en alleen geëischte zijn, zij verdient toch t.a.v. Op. 13 en vgl. gehoor en kan niet anders dan vaststellen, dat met het grote Babylon, de moeder der hoererij en van alle gruwelen op aarde, die op de zeven bergen zit, Op. 17 : 5, 9, gedoeld wordt óók op Rome, de stad der zeven heuvelen, de zetel van het imperium romanum". Van der Meulen, *De antichrist,* 49 zegt terecht: „Men verwaarloost belangrijke gegevens, wanneer men de Antichrist meent gevonden te hebben in een persoon uit de dagen van Johannes". Wanneer hij echter zegt, dat het exegetisch niet verantwoord is „in het beest uit Openbaring 13 het Romeinenrijk te zien", verklaart hij eenzijdiger dan zij, die onder „zeitgeschichtlich" meer verstaan dan alléén maar dàt.

405 Schippers a.w. 80 v. stemt toe: „Inderdaad speelde de exousia van den romeinschen staat een belangrijke rol in het leven van Paulus. Gallio, de romeinsche stadhouder in Korinthe, zond eenvoudig de Joden, die den apostel naar het leven stonden, naar huis. Paulus' geslaagd beroep op het romeinsch burgerrecht kan hem niet anders dan dankbaar maken voor de beschuttende autoriteit van zijn overheidsmacht. Maar daar staan dingen tegenover, die voldoende aantonen, dat Rom. 13 niet geschreven kan zijn uit een optimistische kijk op de van het imperium ondervonden bescherming. Paulus wist toch ook van de martelaars uit de Makkabeeëntijd, die aan een overheidsmacht ten offer waren gevallen. En in Philippi hebben bevoegde autoriteiten hem — naar hun eigen getuigenis wederrechtelijk — laten geeselen en kerkeren. Volgens II Kor. 11 : 24 is hij minstens driemaal door een niet-joodsche, dus een romeinsche instantie, met roeden getuchtigd. Hij droeg daarvan de lidtekens nog in zijn lichaam, toen hij schreef: ... als iemand goed handelt, behoeft hij de overheidspersonen niet te vrezen, Rom. 13 : 3. Bovendien behoefde Paulus zich maar te herinneren, wat zijn Heer wedervaren was van de zijde van den romeinschen procurator, Pontius Pilatus, om klaar voor den geest te hebben, hoe de exousia den onschuldige ter dood kon verwijzen. Er mag dus geen bijzondere nadruk worden gelegd op het feit, dat Rom. 13 geschreven werd tijdens het quinquennium van Nero, de jaren 54 tot 59, die algemeen geroemd worden als de gelukkigste tijd van het keizerrijk sinds de dood van Augustus in 14. Inderdaad schreef Paulus dat klassiek geworden stuk vóór het jaar der christenvervolging onder Nero (64), doch hij had het ook nadien kunnen schrijven". Michel, a.w. 287: „Schon die Vorgänger Neros haben den Weg des hellenistisch-orientalischen Despotentums beschritten, auf dem Nero weiterging. Ausserdem liegt die Tradition von Röm. 13, 1—7 so fest, dass sie nicht als zufällig entstanden oder zeitgebunden gültig angesprochen werden kann ... Selbst in der apokalyptischen Gerichtspredigt (z.B. Apk Joh. 13. 17) darf das grundsätzliche Ja zur Obrigkeit nicht überhört werden". In deze trant ook Greijdanus, a.w. II, 564 v., Asmussen, a.w. 11 en Ridderbos, a.w. 289 v.

406 Van Ruler, *Vervulling,* 533: „De staat herinnert ons het meest aan de stad Gods en is tegelijk het sterkste bolwerk van de daemonen der heidense existentie".

407 Cullmann, a.w. 56, die de dubbelzinnigheid van de staat geregeld aanvoert, 2, 24, 36, 42, beklemtoont toch tevens het verschil tussen „rechte" staat en totalitaire staat, zoals wij cf. noot 394 zagen. Hij gunt de romeinse staat de eerste titel — afgezien van de keizercultus. De veroordeling van Jezus heeft

keerd en gesproken, dan wel, nogmaals, op grond van het feit, dat hij in het algemeen heeft gesproken [408].

Waarmee wij niet zouden willen zeggen, dat een vervolging ook maar meteen de uitzonderingstoestand zou betekenen. Wij hebben ook niet de indruk, dat zoiets is gebeurd [409], in díe zin, dat de overheid-als-overheid de gehoorzaamheid werd opgezegd, ook al moest men dit natuurlijk wel doen op het punt van de Keizercultus [410]. Men mag immers niet zomaar zeggen, dat mèt het feit, dat de overheid tot vervolging overging, de overheid-als-overheid stond of viel en dus ook de gehoorzaamheid tegenover de overheid. Het is immers niet gezegd, dat een Romeinse overheid, die tot vervolging overging, tegelijkertijd de grens moest overschrijden van het goed naar het kwaad, waarover het in Rom. 13 gaat [411]. Volgens dit hoofdstuk staat of valt de overheid-àls-overheid, behalve met haar blote aanwezigheid (vers 1), met haar competentie inzake goed en kwaad (vers 3 v.).

Wanneer, zoals in de dagen van de reformatie het geval was, het bezit van godsdienstvrijheid een algemeen erkend beschavingsbezit wordt, wordt dit anders. Wie het één zegt, zegt dan ook het ander, zózeer, dat wie zich aan het één gaat vergrijpen, ongetwijfeld ook op het andere terrein *fraudeert*. De vervolging wordt exponent van méér. Toch zullen wij altijd moeten blijven onderscheiden in deze zin, dat, als een christen een overheid de gehoorzaamheid opzegt àls overheid en de uitzonderingstoestand in het leven roept, hij dat niet direct doen zal, omdat zijn geloof met die overheid staat of valt [412] — want al liggen

---

z.i. 58 minder te maken met het recht van de totalitaire- dan wel met het onrecht van de rechtsstaat. Men legge hiernaast het oordeel van Augustinus, *De bono conjugali,* XIV (Migne, a.w. XL, 384 v.): „Nec tyrranicae factionis perversitas laudabilis erit, si regia clementia tyrannus subditos tractet; nec vituperabilis ordo regiae potestatis, si rex crudelitate tyrannica saeviat. Aliud est namque injusta potestate juste velle uti, et aliud est justa potestate injuste uti". Het lijkt niet overbodig hierbij ter voorkoming van het klakkeloos uispelen van kerk tegen staat, er op te wijzen, dat de veroordeling van Jezus niet minder door de „kerk" dan door de staat is geschied cf. Verdam, *Sanhedrin,* 30, welke concludeert: „that a Jewish sentence can be followed by a Roman punishment, and that Roman proceedings can be preceded by a trial of the Sanhedrin, as happened in the trial of Jesus, where Jewish legalism and Roman power clashed ànd met".

408 Ridderbos, a.w. 289 v. vindt de accentuering van het milde klimaat een miskenning van het algemeen karakter van de paraenese.

409 Michels uitspraak, a.w. 287: „Den Kirchenvätern bleibt die Problematik unseres Abschnittes nicht verborgen" wordt hierdoor niet aangetast.

410 En wat daarmee allemaal niet kan samenhangen, bijv. dienstweigering, cf. Rothuizen, *Obediëren,* 40.

411 Meinhold, a.w. 33: „Auch jene nichtchristliche, die Christen verfolgende Gewalt hat ihre Vollmacht von Gott und führt sie aus, indem sie das Gute belohnt und das Böse bestraft".

412 Althaus, a.w. 114: „Paulus hat es nicht mit der Frage des politischen Kampfes im Staate und das Umsturzen überhaupt zu tun, er wendet sich ausschliesslich gegen die Gelüste zum Umsturz im Namen der christlichen Freiheit und Würde, ausschliesslich gegen die ‚christliche Revolution'". Dit — zeer Lutherse — geluid blíjft aan de orde. Asmussen haalt een en ander al te veel dooréén, wanneer

hier geheimzinnige en kostbare verbanden (Poitiers!): staat of valt ons geloof niet ten diepste enkel met ons geloof (Job!)? — maar omdat goed en kwaad niet meer uitéén gehouden worden. Wanneer een overheid dat niet meer doet, lijkt zij als overheid gevallen.

Existentie en competentie

Met deze overheidscompetentie is geen nieuw begrip geïntroduceerd in de wereld van Rom. 13 — ook al zal men zich de waarschuwing van professor Schippers moeten aantrekken, dat òns begrip rechtsstaat in de bijbel willen inlezen getuigt van „een weinig historisch en weinig mondiaal denken over een modern en in onze cultuur nog vrij zeldzaam verschijnsel" [413], reden waarom wij het begrip ook steeds tussen aanhalingstekens hebben geplaatst („rechte" staat), er mee bedoelend een staat met een „geweten" en met idee voor de onderscheiding goed en kwaad. Deze onderscheiding uit de verzen 3 v. is niet minder feitelijk dan de feitelijkheid uit vers 1. Wanneer het laatste wordt overgeaccentueerd, wordt ook het eerste van de weeromstuit zwaar van betekenis. Genoemde onderscheiding is het, die de feitelijkheid van de overheid ervoor behoedt tot een willekeurige te worden en niet competent te blijven [414].

Maar als nu de overheid toch tot willekeur vervalt? Dan wordt hier niet voor niets het geweten genoemd [415], dat niet bepaald = het geloof

---

hij enerzijds het zuiver humanitair karakter van het in Rom. 13 gebruikte ethisch jargon, 18, 25 beklemtoont, anderzijds van het recht op verzet alleen al daarom niet wil weten, omdat de term „recht" de christen eenvoudig niet toekomt, 15 cf. Philippi, a.w. 615. Op deze wijze valt voor hem het verschil tussen machts- en rechtsstaat, 25, alsmede tussen echte en onechte overheid, 43 — als bij Barth — een eindweegs weg. Misschien, dat hiermee samenhangt, dat de „rechte" staat voor hem iets is, dat probeert „ohne Macht und ohne Gewalt auszukommen"? Zo'n staat is echter geen rechtsstaat maar een *ideaal*staat geworden en déze inderdaad bestaat niet.

[413] Schippers, *Mythologie,* 20. Koch-Mehrin, a.w. 382 maakt het zich te gemakkelijk, als hij meent ieder, die in de romeinse staat een soort rechtsstaat wil ontdekken, denkt te kunnen bekeren met „der Lektüre weniger Seiten aus den Annalen des Tacitus".

[414] Ridderbos, a.w. 292: „God laat het menselijk leven niet aan zichzelf over, noch geeft Hij de maatstaf van goed en kwaad prijs aan de menselijke willekeur, maar Hij handhaaft die door de dienst der overheid, waarbij uiteraard aan een zodanig goed en kwaad gedacht moet worden, dat onder de beoordeling van de overheid valt". Velema, *De leer van de Heilige Geest,* stelling XXV heeft er met instemming op gewezen, dat Ridderbos hieronder niet weinig verstaat en wel, „dat de opvatting als zou de overheid haar taak vinden in de handhaving van wet en gerechtigheid in juridische zin en niet ook in de bevordering van vrede en gerechtigheid in de meer omvattende zin van het oudtestamentische sjaloom en tzedeka, een al te beperkende modifikatie is van de algemene notie die de Schrift en in aansluiting daaraan ook de reformatorische traditie van de taak van de overheid heeft", met verwijzing naar Bezinning, 11e jrg, 112.

[415] Rom. 13 : 5. Sanday-Headlam, a.w. 368 geeft „because it is right". Lietzmann, a.w. 113: „Überzeugung", Leenhardt, a.w. 188: „l'obéissance . . . devient un engagement".

en christelijk behoeft te zijn [416], zoals Barth wederom suggereert [417], om van méér te weten, dwz. niet alleen van de autoriteit van de overheid, zoals hier het geval is, maar óók van de grenzen van de overheid [418]. Niet alleen iets van Rom. 13 : 1, ook iets van Hand. 5 : 29.

Er bestaat een latente spanning tussen het feit van de overheid, zoals dit zich vanuit Rom. 13 : 1 aan ons geweten opdringt en het doel van de overheid, beter: de opdracht (13 : 3 v.). Deze twee worden, ook bij de reformatoren, bijéén gezien [419], al zijn er ook andere geluiden [420]. Het kan niet minder dan een gewetensbeslissing vragen om te weten

---

[416] Asmussen, a.w. 25: „Ein Urteil der συνείδησις wird auch denen zugesprochen, die ohne Glauben sind (Röm. 2.25; 2 Cor. 4.2)". Paulus geeft de onderdaan niet aan een willekeurig overheidsbegrip inzake goed en kwaad prijs, want, 19 „diese Massstäbe seien relativ feststehend und den Untertanen bekannt".

[417] Barth, *Rechtfertigung*, 21: „Mit wem der Mensch was ‚mitweiss', das kann im Neuen Testament keine offene Frage sein ... Sicher ist, dass die Röm 13, 5 gebrauchte Formel ... nicht auf eine dem Menschen im Allgemeinen, sondern auf eine dem Christen als solchen übergeordnete Norm hinweist".

[418] Ridderbos, a.w. 291, Althaus, a.w. 115.

[419] Melanchthon, die *C.R.* XV, 711, dwz. bij Rom. 13, zegt: „Quae praesunt, non est otiose addita, sed excludit alienos magistratus", weet heel goed, dat het niet alleen om de aanwezigheid van de overheid gaat, maar ook, 713 om haar definitie: „Interea inserit descriptionem magistratus, quid sit, hoc modo: magistratus est minister Dei nobis ad bonum ... Haec definitio est integra, melior etiam quam Aristolelica,quae sic sonat: Magistratus est custos legum". Het „ad bonum" is terwille van het onderscheid tussen de „tyran" en de „werkelijke" magistraat. Lamparter a.w. 38, geeft als 't volgt Luthers oordeel over de Turken weer: „Wie ein Bandit und Strassenräuber lauert er an den Grenzen des Abendlandes, jederzeit bereit zum Überfall, unersättlich in seiner Beutegier. Ist das noch eine Obrigkeit, wie sie Paulus im dreizehnten Kapittel des Römerbriefes geschrieben hat? Luther verneinte diese Frage mit aller Entschiedenheit". Want, „Wie nu die lügen verstöret den eigentlichen stand des glaubens und der Warheit, Also verstöret der mord alle weltliche Ordnung, so von Got eingesetzt is (WA 30, 2, 126)" cf. *W.A.* 14, 665: „Sine gladio lex inutilis est — Rursus gladius sine lex tyrannis et saevicia bestialis est". Berggrav, volgens wie, a.w. 337 Paulus onder „die Obrigkeit" = „das Recht" verstaat en die, 338 er het nut niet van inziet om „das Christentum zu Garantie der Macht zu machen, welcher Art diese Macht auch sei", ziet, 338 ook Melanchthon in voorkomende gevallen geneigd tot zelfs tyrannenmoord en voelt zich voorts sterk gesteund door de *C.A.*, welke zoveel „Gewicht auf rechtmässige Obrigkeit" legt. „Wieder und wieder wird das Wort Recht gebraucht — de jure muss alles sein, was wir bei der Obrigkeit anerkennen und befolgen sollen. Melanchthon unterscheidet geradezu zwischen ‚Räuber-regiment und gesetzlichem Regiment'". Voor tegenwoordig cf. Philippi, a.w. 615: „Bestand und Zweck der Obrigkeit" zijn „enge mit einander verknüpft".

[420] Manschrek, a.w. 128: „The reformers accepted the *status quo* as the Ordination of God". Cf. voor Luther *W.A.* 6, 464: „es ligt yhm nichts dran, wo einn reych her kumpt, ehr wils dennoch regiert habenn". Ridderbos die, a.w. 292, zoals wij zagen, zegt de willekeur te schuwen, spreekt, 289 toch van een ongereserveerde aandacht, die Paulus voor de overheid opeist. Asmussen, a.w. 15 van géén „Abgrenzung der Befügnisse". Kuyper, *G.G.* III, 59 zegt het al heel sterk, als hij zegt: „Men mag niet zeggen: eerst als de Overheid zeker zedelijk karakter vertoont, *wordt* ze dienaresse Gods. Ze is dit altijd" en, 61: Paulus „maakt geen *enkele* uitzondering" cf. Meinhold, a.w. 34: „wobei es ganz gleichgültig ist, welcher Art dieser Staat ist". Søe, a.w. 336: „Ohne Vorbehalt wird gesagt, die Obrigkeit sei Gottes Diener ... Hier ist kein Versuch zwischen ... ‚echter' und ‚unechter' Obrigkeit zu unterscheiden". Niettemin kent de laatste ook „eine Belehrung über das Wesen der Obrigkeit. Ihre rechte Aufgabe ist es, das Gute zu belohnen und das Böse zu strafen"; 512 beoordeelt hij een overheid „auf Grund ihrer wirklichen ethischen Qualität".

wàt op wàt terugveroverd moet worden en hoe en wanneer. Niet voor niets verwijst menig commentaar ons van Rom. 13 : 5 naar Rom. 2 : 15 terug en naar de onrust, die wij aldaar tegenkwamen [421].

Het is nu deze onrust, die Barth in zijn tegenwoordige [422] beschouwingen te zeer mist en hetzelfde geldt voor zijn geestverwanten [423]. Dat heeft hij merkwaardigerwijs gemeen met zijn antipode: het anarchisme. Houdt dit te weinig rekening met de feitelijkheid van de overheid, Barth houdt te weinig rekening met haar éér. Functionneert in het eerste geval de waarheid al te zeer op kosten van de vrede, in het laatste geval doet de vrede dit al te zeer op kosten van de waarheid.

Twee opmerkingen

Nog twee opmerkingen. De eerste is, dat wij onder geweten eveneens verstand etc. mogen verstaan, kortom de hele congruentie met de lex naturalis [424].

---

[421] Greijdanus, a.w. II, 570, Ridderbos, a.w. 29.

[422] Barth heeft deze onrust wel gekend. *Schweiz. Stimme,* 63 v. horen we: „Zum rechten Staat gehört auch das, dass er den Frieden schützt, aber eben schüzt und zwar den Frieden, der der Gerechtigkeit und der Freiheit dient... Um des rechten Friedens willen darf sie (de kerk R.) nicht von ihm (de staat R.) verlangen, dass er das Schwert ‚umsonst führe' (Röm. 13, 4)". In zijn *„Brief an eine Vertreterin des Vereins ‚Kirche und Frieden' in Holland"* wordt, 64 karakteristiek een wijziging voorgesteld: „Kirche und rechter Friede"! In *Gotteserkenntnis,* 208 v. horen we eveneens, dat bij een rechte overheid de vraag moet gesteld: „Bleibt sie in den Schranken des Rechtes und ihres Auftrags? Hat sie also, indem sie diese Haltung beweist, rechtmässige Autorität? Das ist die Frage . . . Es könnte ja auch das Andere geschehen: dass die Träger der politischen Macht ihre Pflicht nicht tun, dass sie das Recht, den Frieden und die Freiheit, die sie schützen sollten, verletzen und zerstören, dass ihre Macht, wie es in Art. 14 ausdrücklich heisst, zur Tyrannei wird, und dass sie so oder so gerade keine rechtmässige Autorität ans Licht stellen". Hij zegt dan niet alleen, 211: „an ihrer Verantwortlichkeit können wir uns dann nicht beteiligen" maar spreekt, 213 v. mèt de Schotse confessie van gewapend verzet en van een „Müsste es uns dann nicht verboten sein, nur leiden zu wollen?" A.w. 216 horen we: „Die Welt hat Männer nötig und es wäre traurig, wenn gerade die Christen keine Männer sein wollten". Hij geeft, 214 een geval: „Es könnte sein, dass wir es mit einer Regierung von Lügnern und Wortbrüchigen Mördern und Brandstiftern zu tun hätten, mit einer Regierung, die sich selbst an die Stelle Gottes setzen, die die Gewissen binden, die Kirche unterdrücken und sich selber zur Kirche des Antichrists machen wollte" cf. *Schweiz. Stimme,* 160, 247 voor dezelfde taal in oorlogstijd.

[423] Hamel, *Marx. Herrschaft,* 45 zegt naar aanleiding van Rom. 13 : 3: „Wir dürfen damit rechnen und sollen das auch sehen und dafür danken, dass Gott durch sie („die marxistischen Inhaber der Staatsmacht" R.) für ein Mass des Friedens, des Rechtes, der Freiheit und der Menschlichkeit sorgt, ohne welches menschliches Leben physisch unmöglich würde". Wanneer Hamel de „verglichen mit den Zuständen im Hitlerreich ausserordentlich grossen Freiheiten der Kirchen", 25 ter sprake brengt, wordt dit materiaal niet verder bewezen.

[424] Althaus, a.w. 114 zegt, dat een en ander „zu eigener Besinnung und Entscheidung gestellt ist". Michel, a.w. 281: „Der ganze Abschnitt spricht im Stil der jüdischen Weisheitslehre und wendet sich daher ausdrücklich an das kritische Urteilsvermögen des Lesers (den νοῦς)" cf. a.w. 282; 286 vergeet hij, dat het feit, dat het geweten — zoals alles — „letzlich glaubensmässig bestimmt ist" — een „rationale Gedankenführung" intussen niet „scheinbar" behoeft te maken, wil hij het vorige

De tweede is deze. Wanneer wij lex naturalis zeggen, moeten we tevens lex positiva zeggen [425]. Het is niet voor niets, dat het geweten in het door ons besproken hoofdstuk in de buurt van de overheid functionneert, dwz. zijn gezag gedeeld wil zien [426]. Dat kan niet anders betekenen dan dat de lex naturalis altijd óók positief gehanteerd zal moeten worden, d.i. nooit idealistisch of individualistisch en dat ook het rebellerend geweten nadere autoriteit behoeft. Anarchie is geen alternatief voor dictatuur, het is er integendeel een variant op.

Het is veelbetekenend in dit verband, dat, als in de dagen van de reformatie om verzet tegen de overheid gevraagd wordt, Calvijn hiervoor alleen te vinden is, wanneer vaststaat, „dass die religiöse Freiheit nicht durch die Betroffenen selbst errungen werden kann, sondern dass dazu die Obrigkeit zuständig ist (waarmee hij de „cours de Parlament" bedoelt R.), die die Lösung unter dem Gesichtspunkt des allgemeinen Staatswohls anstreben kann und muss" [427]. Ook „Luther und Melanchthon haben das Widerstandsrecht mit der Verfassungsrechtlichen Stellung der Stände begründet" [428].

Conclusie

De conclusie mag wel luiden: er is de mens een redelijke distinctie tussen goed en kwaad gelaten. Deze is van zoveel belang, dat zij van overheidswege wordt gesanctioneerd. Dat betekent: eventueel door het zwaard en in ieder geval door de wet [429]. Het gebruik, dat van deze onderscheiding gemaakt wordt, heet usus politicus legis en ressorteert ten volle onder ons onderwerp.

Deze usus is op zichzelf even weinig in tegenspraak met de overige usus, als Rom. 13 in tegenspraak zou zijn met Rom. 12. Om dàt duidelijk te maken en ieder misverstand op dit punt uit de weg te ruimen zal Paulus het een na het ander genoemd hebben [430]. De loyaliteit

---

ook niet weer terug moeten nemen. Melanchthon, a.w. *C.R.* XV, 709 spreekt ter plaatse van „iudicium rationis" en gebruikt afwisselend, 714 „consentire cum ratione" en, 713 „cum lege naturae", al weet hij, 714 v. wel degelijk, dat hèt geweten synoniem is met het geloof.

425 Cf. 62 vv.

426 Michel, a.w. 286: „διὰ τὴν ὀργὴν und διὰ τὴν συνείδησιν sind ... einander zugeordnet".

427 Bohatec, *Calvin und das Recht,* 160.

428 Bohatec, a.w. 205, met verwijzing naar *W.A.* Tischr. IV, 236 en *C.R.* XII, 82 v. cf. voor een andere, natuurrechtelijker, redenering bij Luther cf. III, noot 325 en Bohatec, a.w. 144 vv.

429 Michel, a.w. 285: „Die staatliche Gewalt ist also als Hüterin des Gesetzes und als Richterin über Gut und Böse vorgestellt".

430 Ridderbos, a.w. 288 heeft de vele verklaringen als volgt gebundeld: „Sommigen menen, dat de apostel hiermee het misverstand wil afsnijden, als zou de door Christus vrijgemaakte niet meer onder de machten van deze aeon staan. Wij hebben in Rom. 13 : 1—7 dan te doen met een vermaning tegen een anticiperende, eschatologisch-anarchistische houding (vgl. bijv. Nygren, a.w. p. 303 e.v.). Anderen vermoeden bij de christelijke gemeente te Rome een vijandige houding tegenover de staat, hetzij voortkomende uit de anti-romeinse stemming bij de Joden

tegenover de overheid, die hij bewijst, is op zichzelf niet nieuw [431]. Het bijzondere ervan is, dat wat dit betreft, ondanks 2 Cor. 5 : 17, alles dus juist bij het oude is gebleven [432], nog wel, wederom om misverstand te voorkomen, zwaar geaccentueerd [433]. Welk accent wij liever aan de positie tegenover Rom. 12 dan — om tenslotte nog even terug te komen op een oud probleem — aan de zo rooskleurige omstandigheden van Rom. 13 zouden willen wijten.

Zoals de bijzondere barmhartigheid van Rom. 12 [434] de algemene barmhartigheid van Rom. 13 niet uitsluit, zo de bijzondere genade niet de algemene. Zoals in beide gevallen van liefde sprake is [435], zo in beide gevallen van genade.

Met een of ander aanknopingspunt heeft dit niet van doen. Niet direct tenminste. Want kerk en overheid, bijzondere en algemene genade, kunnen natuurlijk op een zeer bijzondere wijze in elkander overgrijpen en doen dat ook niet zelden. Men mag deze geheime knoop niet zomaar willen doorhakken en de mogelijkheid van het los naast elkaar staan niet provoceren [436]. De regels van Rom. 13 zijn ons niet

---

(vgl. Lietzmann a.w. p. 111), hetzij ook speciaal te zoeken bij een dweepzieke groep in de gemeente te Rome (vgl. Althaus, a.w. p. 112). Nog anderen willen de aanleiding meer in het algemeen daarin zoeken, dat bij Christenen — speciaal in Rome! — als vanzelf de vraag moest opkomen, hoe hun houding tegenover de overheid moest zijn en dat Paulus, ook met het oog op de revolutionaire houding van vele Joden, er prijs op stelde zijn loyaliteit jegens de overheid in het licht te stellen (vgl. bijv. Schlatter, a.w. p. 350; Sanday-Headlam, a.w. p. 369 e.v.; Greijdanus a.w. II, p. 563)". Afzonderlijk vermeldt hij nog de „demonische" of „christologische" opvatting van de overheid in Rom. 13, welke „vrijwel nergens gevolgde" opvatting hij een „onhoudbare constructie" acht, met „hoeveel bekwaamheid" ook voorgedragen. Zijn eigen mening, 289 is: afwijzing van misverstand op het punt van de loyaliteit aan de overheid.

431 Van Leeuwen-Jacobs, a.w. 249 cf. Althaus, a.w. 112. Michel, a.w. 283 v. wijst op Daniël, de rabbijnse exegese, de Griekse gedachtengang en Jezus (Marc. 12 : 17 = Rom. 13 : 7). Al eerder hoorden wij van hem, dat de traditie van Rom. 13 een vastliggende is cf. noot 405.

432 Melanchthon *C.R.* XV, 710 wijst er op, dat de bedoeling is, dat de lezers er om denken: „Evangelium non constituere aliam politiam mundanam, sed approbare omnium gentium politias, ac leges de rebus civilibus, rationi congruentes" Ook Calvijn *C.R.* LXXVII, 248 ziet er in: de vermijding van het misverstand, dat het Koninkrijk van Christus niet samen zou kunnen gaan met andere rijken cf. de Quervain, a.w. 200.

433 Melanchthon, *C.R.* XV, 712: „Nulla philosophia tam honorifice de imperiis loqui potest". Althaus, a.w. 112 wijst er op: „Die Tat des Paulus ist, dass er dieses für die Christen, die schon Bürger des neuen Äon sind, aufs neue vertritt", zelfs met zeer grote klem cf. 113.

434 Rom. 12 : 1.

435 Rom. 13 : 8.

436 Lamparter, a.w. 114 merkt op, dat het zelfs Luther in de overheidsbescherming gaat óók om „Gottes Wort und die Erhaltung seiner Kirche", met verwijzing naar *W.A.* 51, 619 (moet zijn 51, 620 R.). Wij wijzen voorts op het, zoals Barth, *Rechtfertigung*, 4 zegt, „magistralen Schlusskapittel seiner Institutio" bij Calvijn, met de integrerende titel „over de uiterlijke hulpmiddelen, door welke God ons tot de gemeenschap met Christus nodigt en in haar houdt". Inderdaad, „Wo diese Rechte und diese Pflichten geleugnet, aufgehoben, zerstört werden, dort wird dem Kommen Christi ein schweres Hindernis in den Wef gestellt" (Bonhoeffer, a.w. 98 v.).

voor niets gegeven, óók aan de kerk niet. Zij zijn er „opdat wij een stil en rustig leven mogen leiden in alle godsvrucht en waardigheid" [437].

Het burgerlijk levensideaal — niet meer en niet minder — is de verdediging van overheidswege waard, in ieder geval de overdenking daarvan. Wie het te vlug laat schieten, roept het beest uit Openb. 13 te voorschijn [438]. En nu juist dàt wil de overheid uit Rom. 13 mede trachten te voorkomen. De staat verdient tegen de staat uitgespeeld te worden, alvorens de kerk er aan te pas komt. Men zal er begrip voor moeten hebben [439], dat er een sterke [440] traditie bestaat, die onder de „weerhouder" van het „geheimenis der wetteloosheid", dat al in werking is [441], de overheid verstaat en wat deze aan algemene genade, dat is: aan algemene weerhouding van het ergste garandeert [442]. Ook al geeft men de voorkeur aan een andere uitleg [443] of wil men het punt liever open houden [444].

---

[437] 1 Tim. 2 : 2 cf. *W.A.* 23, 9: God regeert „die gottlosen ynn weltlicher öbirkeit . . . aller meist umb seines worts willen, dass es muge gepredigt werden, wilchs nicht kondte geschehen, wo nicht fride inn landen were". Het gaat beslist te ver, wanneer men nu met Meinhold, a.w. 39 zegt, dat „,das Leben' an sich" niet behoeft „geschützt und erhalten" te worden, omdat dit „keineswegs nach christlicher Auffassung infolge der Sünde der Erhaltung wert ist und geschützt zu werden verdient". Om twee redenen. De eerste is het geheimzinnige verband tussen leven en christelijk leven. Het tweede is, dat het eerste niet opgaat in het laatste.

[438] Lamparter, a.w. 36: „Nach seiner Meinung, wäre es besser tot zu sein, als unter die Herrschaft des Türken zu geraten" slaat op het *politieke* doen en laten van de Turk!

[439] Berkouwer, *De wederkomst,* I, 159: „Het is zeker niet onbegrijpelijk, dat men in deze richting heeft gedacht, omdat in het N.T. de overheid genoemd wordt in verband met de instandhouding van een geordend leven".

[440] Schippers, *Mythologie,* 20 noemt deze opvatting „de oudste ons bekende en thans nog wel, zij het in verschillende uitwerkingen, de meest voorgedragen opvatting" cf. Berkhof, *Zin der geschiedenis,* 120. Ook Berkouwer, a.w. 159 ziet haar „allereerst". Van Leeuwen, *Thessal.* 196 treft deze opvatting „van de tweede eeuw aan . . . zeer veelvuldig" aan. Van der Meulen, a.w. 58 vindt hem bij Hippolytus, Tertullianus, Lactantius, Chrysostomus en bij Luther. Cf. de kanttekeningen van de Statenvertaling.

[441] 2 Thess. 2 : 6 v.

[442] Van Leeuwen, a.w. 197 en vooral Dijk, *Laatste dingen,* II, 164. Hiernaar tendeert ook Van der Meulen, a.w. 65. Een belangrijke opvatting, ook in het licht van Matth. 24 : 14: „Omdat de wetsverachting toeneemt, zal de liefde van de meesten verkillen" cf. Klaagl. 2 : 9.

[443] Van der Meulen, a.w. 58 v. noemt heel wat varianten. Men kan ze grotendeels op de noemer brengen van kerk (Heilige Geest, evangelieprediking) of staat (wet, algemene genade). Dit geldt ook voor de exegese: engelenmacht. Het is nl. niet duidelijk, waarom deze gedachte èn die aan de staat elkaar zouden moeten uitsluiten, zoals Hepp, *Antichrist,* 168 v. suggereert cf. Künneth, a.w. 41: „Es geht hier nicht um die Interpretation ‚entweder irdische Obrigkeit oder Engel', sondern um ein ‚sowohl als auch'". Het bezwaar tegen de theorie van de engelenmacht zal niet mogen culmineren in exousia = engelenmacht, maar engelenmacht = christologie.

[444] Berkouwer, die, a.w. 161 ook de missionaire interpretatie „iets aantrekkelijks" vindt hebben, meent, dat zowel het denken hieraan als aan de staat „beide een gevoel van onzekerheid en onbevredigdheid achter" laten. We weten niet „waaraan Paulus precies heeft gedacht". Zij het duidelijk aan „uitstel, een retardatie door een remmende — tijdelijke — macht". Ook Schippers, die, a.w. 20 de staat bij Paulus „geen eschatologisch of apokolyptisch gegeven" acht, pleit voor een zeker „non liquet", zij het in positieve zin, dwz. in de zin van „ge weet wel, dat

Wanneer de doorn in het vlees komt [445] — en wij denken daarbij met anderen [446] aan een lijfelijke geschiedenis en in verband met ons onderwerp aan de „externa" van de reformatie — weet Paulus altijd raad. Dè kracht wordt immers in zwakheid volbracht [447]? Niettemin is het eveneens duidelijk, dat hij het gebeuren een duivelse verzoeking acht, die hij zichzelf, als het even kon, gaarne bespaard had en die hij dan ook eerst eindeloos [448] in het gebed brengt. Zeker, dè kracht wordt in zwakheid volbracht, maar dat betekent geen discriminatie voor alle andere energieën (dokter, koopman, soldaat, artist), geen discriminatie voor de usus politicus legis en wij zullen ons wel driemaal hebben te bedenken [449] — wij achten de woordspeling terzake — voor we daarvan afscheid nemen. Dat is: voor we van de algemene genade afscheid nemen. En er is een groot verschil of men met de brief, die Barth aan de broeders in Oost-Duitsland schreef, dezen wil troosten dan wel de broeders in het Westen de pretenties uit handen wil slaan. Wat voor de één een *antwoord* op de verzoeking kan zijn, kan voor de ander een *verzoeking* zijn.

Natuurlijk gaat het in het antwoord op de vraag: „Welke is de vierde bede?", uit de Heid. Cat. (Zondag 50) niet in de eerste plaats om het: „Wil ons met alle nooddruft des lichaams verzorgen", maar om het volgende: „opdat wij daardoor erkennen, dat Gij de enige oorsprong alles goeds zijt". Maar het verband tussen het één en het ander, schoon niet causaal, is — en het is het verband tussen wat in aardse [450] èn in hemelse zin broodnodig is — hier wèl rijkelijk aanwezig. Zelfs in een gebed aanwezig. En dat betekent niet: alléén in een gebed aanwezig!

---

ondefinieerbare, dat God verbonden heeft aan het al of niet loskomen van de lawine van het eindgebeuren". Zo — cf. Van der Meulen, a.w. 58 — ongeveer ook Augustinus (alsmede Thomas en Erasmus in zijn voetspoor in het Westen, en Origenes en Cyrillus van Jeruzalem in het Oosten) en Theodorus van Mopsuestia, die het aan Gods raadsbesluit laat cf. Kuyper, *G.G.* I, 444 v. en *Dict. dogm.* V, 212.

[445] 2 Cor. 12 : 7.

[446] Pop, *Apostolaat,* 397: „De associatie met hevig lichamelijk lijden is in dit geval onweersprekelijk".

[447] 2 Cor. 12 : 9.

[448] Pop, a.w. 400 v.: „De oudere exegeten (o.a. Calvijn) vatten driemaal op, als zou er bedoeld zijn: dikwijls. De jongere exegese neemt het getal letterlijk". Het komt op hetzelfde neer: driemaal is scheepsrecht.

[449] Cf. noot 448.

[450] *Gr. Kat.* 4. Bitte (*B.E.K.* 679) drukt fraai uit, hoe deze bede pars pro toto is. Zij sluit in „alles, was zu diesem ganzen Leben in der Welt gehöret, weil wir allein ümb deswillen das tägliche Brot haben müssen. Nu gehört nicht allein zum Leben, dass unser Leib sein Futter und Decke und andere Notdruft habe sondern auch dass wir unter den Leuten mit welchen wir leben und ümbgeben in täglichem Handel und Wandel und allerlei Wesen, mit Ruge und Frieden hin kommen, Summa, alles, was beide häuslich und nachbarlich oder bürgerlich Wesen und Regiment belanget", kortom de hele usus politicus legis.

D. Romeinen 8

Inleiding

Wanneer wij ons thans naar Romeinen 8 begeven, is het ons dit-maal niet begonnen om een scheppingsrijkdom, waarmee de mens op zìch weg weet en werken kan en waarvan wij getuige geweest zijn in de vorige, besproken, hoofdstukken, maar om een secularisatie met behulp van het „openbaar worden der zonen Gods" [451]. Wij realiseren ons bij het licht van dezelfde bijbelse boodschap, dat dit niet de enig mogelijke, beter: de enig ons gegunde secularisatie is. Wij denken aan het perspectief, dat Ps. 8 op de mondigheid van de mens, ondanks alles, bieden blijft [452] en het daarom legitieme gebruik, dat Luther van Gen. 1 : 28 bleef maken, als de dingen, die nu eenmaal, wederom ondanks alles, „ordinata" zijn en blijven [453]. Maar juist deze Psalm ziet in de brief aan de Hebreeën haar vervulling ziende op Christus tegemoet [454].

Om te beginnen zullen wij ons dienen te realiseren, wat wij moeten verstaan onder de schepping, zoals deze in Rom. 8 ter sprake komt.

Men is in het algemeen [455] uitgegaan van drie mogelijkheden: „1. die ganze Schöpfung, 2. die vernünftige Schöpfung, 3. die vernunftlose Schöpfung". Philippi, die deze indeling geeft [456], kiest zelf voor de derde betekenis. De eerste twee mogelijkheden ziet hij wegvallen, vanwege het onderscheid met de υἱοὶ τοῦ θεοῦ, zodat het derde overblijft, „welche auch von der Mehrzahl der Ausleger angenommen und heut zu Tage fast allgemein geltend ist" [457], naar hij zegt.

Dat was aan het eind van de vorige eeuw. Maar ook daarvoor, dwz. in de geschiedenis van de exegese van deze plaats schijnt dit een bekend geluid, al zullen we het „fast allgemein" niet al te letterlijk mogen nemen [458]. Ook komen we bij de commentatoren na Philippi in

---

451 Rom. 8 : 19.

452 Berkhof, *De mens onderweg*, 40: „Dat geldt niet van de mens in de ‚staat der rechtheid', maar van de schuldige en gevallen mens!" Een bekend motief keert weer, als hij, 82 v. zegt: „Dat alles maakt de mens te minder te verontschuldigen" en „Het is niet nodig noch mogelijk God te verhogen door de mens op dit terrein te verlagen".

453 *W.A.* 41, 483 cf. 40, III, 689.

454 Hebr. 2 : 8: „Doch thans zien wij nog niet, dat hem alle dingen onderworpen zijn, maar wij zien Jezus".

455 Leenhardt, a.w. 125 geeft een fijnere onderscheiding: κτίσις a été compris diversement: la création (la nature inanimée), une partie de la création (la ‚chair'); la créature humaine; telle fraction de l'humanité (les croyants, les non-croyants, ou juifs ou païens); la créature angélique, les bons ou les mauvais demons".

456 Philippi, a.w. 364.

457 Philippi, a.w. 364.

458 Lagrange, a.w. 307 spreekt namens de geschiedenis van de exegese, als hij zegt: „Le très grand nombre a compris qu'il s'agissait de la créature non raissonnable". Hij moet echter een belangrijke uitzondering maken voor, wederom,

grote trekken het zijne tegen [459], zij het, dat er ook thans zijn, die een en ander in het midden schijnen te laten [460] of de mens insluiten [461], terwijl Berkhof zelfs uitsluitend aan de mens denkt [462].

Wij kiezen voor de opvatting van Philippi. En dat niet zozeer met het oog op de onderscheiding bovengenoemd. Want dáárover valt te praten: ook de mensheid is tenslotte afhankelijk van de christenheid, al lijkt de onderscheiding in vers 23 voor geen tweeërlei uitleg vatbaar. Wij kiezen ervoor op grond van het οὐχ ἑκοῦσα uit vers 20. Deze uitdrukking immers beperkt de genoemde κτίσις duidelijk tot het willoze deel ervan [463]. Zonder dat dit dus bovengenoemde gedachte — het ook de mensheid omvattend karakter van de kerstening — zou moeten uitsluiten [464]. Integendeel: juist het verband neemt iedere scheiding uit de onderscheiding weg [465].

Augustinus — angst voor Manicheïsme zou deze parten hebben gespeeld — terwijl hij Origenes vergeet, die Sanday-Headlam, a.w. 207 noemt. Alsmede Luther, die, *W.A.* 56, 372 — zulks in tegenstelling met Melanchthon, die, *C.R.* XV, 669 de zaak in het midden laat en Calvijn, die, LXXVII, 151, 153 van „mutis", ja „mortuis creaturis" spreekt — er vooral de mens in leest, zij het die niet alleen.

459 Sanday-Headlam, a.w. 207: „the whole irrational creation", ook wel „nature". Lietzmann, a.w. 84: „die unbeseelte Welt, τὰ ἄψυχα wie die alten Erklärer dieser Stelle sagen". Lagrange, a.w. 207 sluit zich aan bij „le très grand nombre". Dodd, a.w. 149 spreekt van „the material universe". Althaus, a.w. 78 van een „untermenschlichen Kreatur", waarvan Paulus „zuerst spricht". Hij onderscheidt „Kreatur" en „Mensch". Huby-Lyonnet, a.w. 294 leest: „Tout l'ensemble des êtres visibles, distincts de l'homme".

460 Michel, a.w. 172: „In der Geschichte der Exegese schwankt man, ob κτίσις auf die ubeseelte Welt (= τὰ ἄψυχα) und auf die κτίσις ἄλογος beschränkt werden soll, oder ob Engel, Geister und Menschen einzubeziehen sind (J. A. Bengel)".

461 Schlatter, a.w. 115: „Die Menschen stehen in einem spannungsvollen Harren. Alle Welt streckt sich". Greijdanus, a.w. 374 verstaat onder de schepping „in zijne alomvattendheid ... het redeloze dier, en de gansche natuur, vgl. vss. 20 vv., hoewel, dat spreekt vanzelf, de duivelen niet". Van Leeuwen-Jacobs, a.w. 152 spreekt van „de schepping", het „geschapene", „al het geschapene" en denkt „niet uitsluitend aan ... de mens, maar aan de ‚gansche schepping'" cf. 153: „al wat leeft". Ridderbos, a.w. 185 v. acht „stellig ook het mensenleven bedoeld", al „schijnt de onderscheiding κτίσις — υἱοὶ θεοῦ en de bevrijding, die de eerste met de laatsten zal ontvangen, vs 21, in de eerste plaats op de onpersoonlijke geschapen wereld te wijzen en zal men dus bij ‚reikhalzend uitzien' etc. aan een personifiërende spreekwijze moeten denken".

462 Berkhof, a.w. 122: „waarmede òf alleen of mede de niet-gelovende mensheid wordt bedoeld".

463 Moule, *Comm.* 226 is, voorzover ons bekend, de enige, die hierop de nadruk legt. Schlatter, a.w. 116 laat dit ten onrechte op Adam's nakomelingschap, de erfzonde en Rom. 5 slaan.

464 Calvijn, *C.R.* LXXVII, 151 v. ook al spreekt hij van „mutis creaturis", spreekt ook universeler, als hij zegt: „Nullum esse elementum, nullamve mundi partem, quae non veluti praesentis miseriae agnitione tacta in spem resurrectionis intenta sit". Dat ook Ridderbos, a.w. 186 deze bedoeling kent, zagen wij al cf. noot 461. Leenhardt, a.w. 125 heeft in deze zin gelijk, als hij zegt: „La pensée générale du passage étant relative à la réalisation du dessein redempteur, le mot désignera ici le monde en tout qu'il se distingue de l'Eglise, le monde comme lieu où s'exerce l'action salutaire realisée en Christ et dans le croyant".

465 Dodd, a.w. 149 onderscheidt op grond van vers 19 tussen „man" en „the rest of nature", maar wil op grond van het verband van geen isolatie weten.

Cultuur en natuur

Wanneer de tekst zelf ons toch onderscheidenlijk leert denken, dan behoeft dit niet te betekenen een terugval op planten- en dierenrijk en de bespreking van de wijze, waarop dit wederom tot zijn recht zal komen, als Adam in het paradijs is teruggekeerd. Zulks met verwijzing naar allerlei gegevens, van Gen. 3 : 17 af tot Jesaja 11 : 6—9 toe [466].

Niemand heeft dit dan ook gedaan in verband met onze tekst. Ieder heeft steeds op de kosmische betekenis ervan gewezen, waarbij met name naar de brief aan de Colossenzen en de Epheziërs werd gezien [467].

Nu willen wij zowel het één als het ander laten rusten. Het kosmische, omdat het te algemeen klinkt voor ons onderwerp, planten- en dierenrijk, omdat het te gedetailleerd is. Om onze aandacht in het bijzonder te richten op een begrip, dat zeker niet buiten het verband van onze tekst valt: dat van de machten. We zijn dan niet buiten het bestek der schepping getreden [468], terwijl we tevens bij ons onderwerp: de wereld van de wet zijn gebleven [469]. Hoogstens hebben wij ons van de natuur „op zich" verwijderd [470]. Maar dat hèbben wij dan ook maar te doen.

Immers, ook al is het natuurlijk zo, dat niet zozeer het paradijs moet terugkeren tot Adam, als wel Adam tot het paradijs [471], het is zeer sterk de vraag, in hoeverre we het paradijs uit het begin van ons denken en geloven ooit onder ogen zullen krijgen: alsof er helemaal niets gebeurd zou zijn! Dwz. alsof de geschiedenis er niet geweest zou zijn en, in weerwil van de zonde, dóórgegaan [472] en, behalve een

[466] Sanday-Headlam, a.w. 207, Lagrange, a.w. 208, Denney, a.w. 649.

[467] Huby-Lyonnet, a.w. 298: „Les épîtres de la captivité, *Colossiens* et *Ephésiens* feront assez voir que ce n'est point là chez l'Apôtre une imagination fugitive, vite oubliée, mais un point essentiel de sa doctrine".

[468] Berkhof, *De machten*, 27 wijst op het „zeer belangrijke en duidelijke" verband, dat Paulus in Col. 1 : 15—17 legt tussen „de machten en de schepping". Berkhof zelf, 21 verstaat er o.a. „staat en maatschappij" onder, „traditie en moraal".

[469] Cramer, a.w. 75: „dat de wet volgens Paulus een zekere functie heeft temidden van de machten". Gogarten, *Der Mensch*, 23 denkt bij de Stoicheia „an Mächten und Gewalten . . . die die Welt in Ordnung halten und die also Gesetzescharakter haben".

[470] Calvijn, *C.R.* LXXII, 152 en Melanchthon, a.w. XV, 669 spreken ter plaatse, behalve over „de natuur", over de „natuur der dingen", wat universeler en minder naturalistisch klinkt.

[471] Lagrange, a.w. 206: „Du texte de Paul on ne peut même conclure qu'elle sera en elle-même changée. On dirait presque qu'il lui suffira que le changement s'opère dans l'homme". De opmerking is, ondanks het „presque" wat zwak voor wie, zoals Lagrange zelf, 205 hier het geluid van de Prediker wil tegenkomen, die immers (1 : 8) spreekt van een elementaire moeheid cf. Denney, a.w. 649, Bauernfeind, ματαιότης, 529 („R 8, 20 ist gültiger Kommentar zu Qohelet"), Ridderbos, a.w. 186.

[472] Kuyper, a.w. II, 121: „De Heere onze God is al die eeuwen lang, Satan ten spijt, met het uit- en volbouwen van zijn oorspronkelijk bestek doorgegaan". Al heel sterk zegt Bavinck het, als hij, a.w. III, 179 „aanvang en beginsel van alle cultuur" na de val plaats.

paradijs — de rivier en het geboomte uit Openb. 22 : 1 v. herinneren ons daaraan — niet óók de contouren van een stad, zij het een nieuwe, het nieuwe Jeruzalem tenslotte vertoont. Of liever gezegd: dat is helemaal geen vraag. Al zal dus het één het ander niet uitsluiten. Wanneer Jesaja ons verteld heeft van de koe en de berin, die tesamen weiden zullen, eindigt hij met de opstelling van het hele aardse- en volkerenleven [473]. Omgekeerd mogen we horen, dat het nieuwe Jeruzalem, zoals de Statenvertaling zo prachtig zegt „dorpsgewijze" bewoond zal worden [474]. Dat ruikt er naar, dat de hele controverse stad-land, cultuur en natuur zal teniet gedaan zijn [475].

Maar dit is dan ook duidelijk: dat God niet alleen te ontmoeten valt „in de avondkoelte" [476], maar óók, als hij „Amsterdams" spreekt [477]. En dat de machten niet alléén die der natuur zullen zijn, maar ook die der cultuur en dat is dikwijls: die óver de natuur [478].

Dat deze machten onttroond zullen worden, zoals de bijbel (nieuwe vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap) zegt [479], betekent niet — zoals o.a. Berkhof heeft aangetoond [480] — dat ze er eens niet meer

---

[473] Jes. 11 : 9 v.

[474] Zach. 2 : 4, Statenvert. cf. Van Ruler, *Heb moed*, 21 vv.

[475] Barnard, *Chr. en cultuur:* „Het is een *tuinstad*, de boom des levens en de paradijsrivier groeien en vloeien er tussen de huizen. Om het anders te zeggen, meer abstract, de cultuur en de natuur, de mensen en de dieren en dingen, zijn toch tot overeenstemming gekomen ... of gebracht" cf. Schilder, a.w. 246—252.

[476] Gen. 3 : 8, lett. „dagwind". De vert. van het N.B.G. is romantischer.

[477] Mönnich, *Pelgrimage*, 182.

[478] Berkhof, a.w. 24: „Jezus beheerst de natuur". A.w. 25: „Op deze zijde van Jezus' werk is veel te weinig acht geslagen" (maar cf. Kuyper, *Pro rege*, I, caput V, 173, 185, 159: „In Jezus treedt voor ons de herstelde mens" en Schippers, *Gelijkenissen*, 71). Hij ziet, 97 v. in Gen. èn in Openb. (21 : 1, 24, 26; 22 : 1, 2, 5) het accent liggen op de *„verhouding tot de natuur"* en verwijst, behalve, 77 naar Hebr. 2 : 8, naar het heersen op plaatsen als „Luc. 19 : 17, 19, Rom. 5 : 17, 2, 2 Tim. 2 : 12, Opb. 3 : 21, 5 : 10, waarschijnlijk ook 1 Cor. 4 : 8". Dit alles „moet mede betekenen, dat de heerserspositie in de kosmos, die naar Gen. 1 aan de mens is verleend, op onvoorstelbare wijze zal worden verdiept" cf. Guardini, *De macht*, 22 v.: „In het feit, dat de mens met macht is toegerust, in het vermogen haar te gebruiken en in de daaruit voortvloeiende heerschappij bestaat het natuurlijke evenbeeld dat de mens van God is. Hierin zijn de wezenlijke bestemming en de grote waarde van het menselijk bestaan uitgedrukt".

[479] 1 Cor. 15 : 24.

[480] Berkhof, a.w. 40—43 kiest voor de nieuwe- en tegen de statenvertaling (= teniet gedaan) cf. Berkouwer, a.w. 281, die eveneens Paulus niet van annihilatio, maar van bevrijding hoort spreken en Philippi, a.w. 369: „Allerdings führt unsere Stelle (Rom. 8 : 21 R.) nicht auf eine absolute Vernichtung und nachfolgende Neuschöpfung der κτίσις (welche annihilatio mundi die älteren protestantischen Dogmatiker annahmen vgl die Belegstellen bei Heinr. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-Lutherischen Kirche, Pars V, § 66.4) sondern, entsprechend der ἀπολύτρωσις του σώματος ἡμῶν v. 23 oder unserer leiblichen Auferstehung nur auf eine Verwandlung und Verklärung der gegenwärtigen Natur. So lehrten auch die Kirchenväter nicht eine ἀνυπαρξία, sondern nur einen ἀνακαινισμός der Welt ... Nicht der κόσμος selbst, sondern nur das σχῆμα τοῦ κόσμου τουτου wird vergehen 1 Cor. 7 : 31, und das Feuer 2 Petr. 3, 10 ist als Läuterungsfeuer, nicht als Vernichtungsfeuer zu denken". Zo ook Althaus, a.w. 79: „Seine Erlösung ist nicht Preisgabe der Welt, sondern Anspruch der Welterlösung. Dieser Zusammenhang ist für Paulus einfach damit gegeben, dass der Mensch Leib ist". Wanneer wij

zullen zijn. Integendeel: dat ze er eens pas *goed* zullen zijn. Eindelijk mèt de hele schepping tot hun recht en aan hun trekken gekomen zullen zijn, omdat onze handen er niet meer scheef voor staan [481]. Als Luther voor zijn sterven van dit gebeuren een visioen krijgt horen we hem zeggen: „God zal daar ook nieuwe hondjes scheppen . . . wij zullen er vliegen als een vogeltje en duiken in de diepste zeeën en er de schoonste parels naar boven halen. We zullen met hemel en aarde, met zon en sterren en alle creaturen spelen" [482].

Kerstenen is verzakelijken

Dit mondig worden van 's mensen Umwelt hangt echter nauw samen, aldus onze tekst, met 's mensen mondigheid en deze hangt weer nauw samen met zijn christelijkheid. Want wij zijn geen mens om christen te worden tenslotte, maar christen om mens te worden [483]. De herbouw

---

van hem, 114 lezen: „Der Staat gehört mit zu der vergehenden, Gestalt dieser Welt' (1. Kor. 7, 31). Das hereinbrechende Reich macht auch ihm ein Ende", dan is de tegenspraak met het voorafgaande slechts schijnbaar, omdat Openb. 21 : 2 ons ook niet bedoelt te vertellen, dat de zee er in geen enkele vorm meer zijn zal: de dreigende vorm is weg. Berkhof, 42 ziet deze uitleg enige moeilijkheden opleveren in verband met de onttroning van de dood, dwz. in verband met de vraag of „de dood ook in de verheerlijkte schepping een plaats zal hebben". Men zal echter onder déze onttroning vernietiging mogen verstaan. Er is een parallel met Rom. 8 : 21, waar men onder bevrijding van de dienstbaarheid aan de vergankelijkheid, vernietiging van de laatste kan verstaan, maar onder verlossing van het lichaam niet verlossing uit het lichaam (8 : 23).

[481] Luther, *W.A.* 56, 373 v. ziet, met verwijzing naar Jes. 30, de zon dan feller schijnen. Calvijn, *C.R.* LXXVII, 152 zegt: „Neque enim dubium quin vanitatem opponat integrae naturae", ja, er is sprake van een algeheel „restituere in integrum". Sanday-Headlam, a.w. 207 zegt, dat bij de joden „the object of the Messiah's appearing is the same with St. Paul, to deliver creation from its ills". Moule, a.w. 227 spreekt van de „emancipation of ‚Nature'". Denney, a.w. 649 zegt: „With the revelation of the sons of God, humanity would attain its end, and nature too", (ματαιότης = frustration). Claudel, *Conservations dans le Loir-et-Cher,* Paris 1935, 256 merkt op: „la liberté n'est pas de signifier indifferément plusieurs choses, mais d'etre enfin pleinement celle-là qu'on signifie et qui indique toutes les autres" (bij Huby-Lyonnet, a.w. 296).

[482] Kooiman, *Luther, weg en werk,* 183. Deze was zo vriendelijk mij, in verband met deze samenvatting tevens te wijzen op *W.A.* 36, 657, waarin de dingen, als een goed instrument, niet minder met zich spelen als zich beheersen laten: „so starck wird er hernach werden (de mens R.), wenn die zeit kompt, das er mit einem finger wird diese kyrchen tragen, mit einer zee einen thurn versetzen können und mit einem grossen berg spielen wie die Kinder mit einem pallen und jnn einem nu bis an die wolcken springen odder uber hundert meil faren. Denn als denn sols eitel krafft heissen (wie isst eitel schwacheit und unkrafft), das jm kein ding unmüglich sein wird, wenn ers nur jnn sinn nimpt, das er allein mocht die ganze wellt schlahen und so leicht und bekend werden, das er des augenblicks, beide, hie nidden auff erden und droben jm himel schweben wird". Met dit visioen van Luther heeft te maken dat van zijn verre nazaat Mönnich, als deze, *Pelgrimage,* 32 profeteert, dat de mens „zoals God hem heeft gewild" „Pierrot zal zijn in de straten van het nieuw Jeruzalem of Sindbad de Zeeman en niet langer het verloren manneke . . ." cf. „Een potsenmaker op de hoogste plaats" naar aanleiding van zijn bezoek aan de Ste. Madeleine in Vézelay (84).

[483] Van Ruler, *Chr. Kirche,* 65.

van de wereld gaat niet op in de kerstening van de wereld — veeleer is het omgekeerde het geval — maar moet het daarvan toch wel zeer in het bijzonder hebben. „Zoals de heerlijkheid van het aardse Paradijs in de mens haar concentratiepunt had en ook met de heerlijkheid van de mens verdween, zo zal het openbaar worden van de kinderen Gods in heerlijkheid opnieuw het middelpunt vormen van een van de dood bevrijd leven in alomvattende zin [484].

Nu is dit niet iets, dat wij beperken kunnen tot de jongste dag en de nieuwe aarde. Want de jongste dag láát zich niet beperken tot de jongste dag en de nieuwe aarde niet tot de nieuwe aarde en de parousie van Christus is iets, dat wij verwachten kunnen alleen, omdat wij er tevens midden in staan, in ieder geval van uitgaan [485]. Wel zegt Johannes, dat Christus' openbaring nog komen moet, maar dat sluit niet uit, dat Hij ook al gekomen is. Want wàt wij allemaal nog worden mogen en moeten, *kinderen* Gods zijn wij al [486]!

Dit betekent, dat, voorzover het christendom nu al werkelijk als Christendom voor de dag komt, het de wereld in diezelfde mate de kans geeft als wereld voor de dag te komen. Niets mag de schepping, met al de haar toegemeten potenties over het breed der aarde of heelalwaarts verhinderen in de kerstening, dat is de openlegging, de openbaring van het elementaire, nu reeds om de hoek te komen kijken. Zeker niet van de kant van een mens, die onder het beslag van Rom. 8 leeft.

Het kan niet anders of zo wordt het „reikhalzend verlangen" [487], de „hoop" [488] en de „barensnood" [489], die wij nu overal in de natuur en in de natuur der dingen kunnen aantreffen op zijn ware bestemming áángelegd, bekeken en aldus van alle mogelijke demonie, scheefgerichtheid, onzakelijkheid ontdaan. De machten gaan zich realiseren, waaraan ze eigenlijk — want met ons! — aan toe zijn en wat hun plaats is. Kerstening kan tenslotte „niets anders en niets meer inhouden dan dat de machten in plaats van ideologische centra te zijn, eenvoudig dat zijn, waartoe zij van Godswege bestemd waren: hulpmiddelen, instrumenten, om vorm en steun te geven aan het ware leven van de mens als kind Gods en als naaste. De kerstening van de machten betekent dus: hun instrumentalisering, hun verzakelijking. Men kan zelfs zeggen: hun neutralisering" [490].

---

[484] Ridderbos, 187.
[485] Barth, *K.D.* IV, 3a, 336—341 heeft hier prachtige passages aan gewijd.
[486] 1 Joh. 3 : 2. Ten onrechte verstaat Gogarten, *Neuzeit*, 31 onder het zoonschap méér dan onder het kind-zijn. Hij neemt het Luther kwalijk, dat deze in Rom. 8 : 14 v., 19; Gal. 3 : 26, 4 : 6 v. „kind" vertaalt. Hij haalt er het verschil mondig-onmondig uit. Maar het kind-zijn van 1 Joh. 3 : 2 laat zich nú al laden met het zoonschap van Gal. 4 : 6 v.
[487] Rom. 8 : 19.
[488] Rom. 8 : 21.
[489] Rom. 8 : 22.
[490] Berkhof, a.w. 57 cf. Gogarten, *Christentum*, 70.

Gogarten heeft er oog voor gevraagd, „dass mit der Sohnschaft des Menschen nicht nur eine dieser entsprechende Beziehung zu Gott ausgesagt wird, sondern ebenso eine seinem Sohnsein gegenüber entsprechende Beziehung zur Welt. Das ist an der Stelle im Galaterbrief (4, 1 ff.) ganz deutlich. Von welcher Art diese Beziehung des Menschen als des Sohnes Gottes zur Welt ist, das erkennt man, wenn man die betreffenden Aussagen von Röm. 8 dazunimmt und hierzu wieder die Aussagen von Röm. 1, 18 ff. Im Galaterbrief ist an der bezeichneten Stelle die Rede von der Freiheit des Christens von der Welt. Diese Freiheit hat nicht nur den negativen Sinn, dass ihn die Welt nicht mehr angeht, sondern den überaus positiven Sinn seiner Herrschaft über sie und zwar der Herrschaft des Sohnes und des Erbes (4, 1 und 7). Paulus sagt: ‚Herr über alles'. Dieses ‚alles' ist, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, die Welt (Gal. 4, 3 u. 9: *stoicheia tou kosmou*)". Deze heerschappij over de schepping betekent, aldus Gogarten, verantwoordelijkheid voor de schepping [491]. En het is in deze verantwoordelijkheid, dat de zin van het zoonschap ligt [492].

Geen wonder, dat hij er dan tevens op wijzen kan, „dass die Selbständigkeit des Menschen den radikalen Sinn, den sie in der neuzeitlichen Welt hat, nur durch die im christlichen Glauben erschlossenen Erkenntnisse und Erfahrungen gewinnen konnte" [493], waarmee hij overigens het aandeel van het ongeloof niet wil uitsluiten, zoals wij al zagen [494].

Abraham Kuyper

Met deze opmerkingen traden wij — voor de zoveelste maal, wij konden het niet laten en het heeft ons niet al te zeer verontrust: een studie, die „Schriftgegevens" heet, mag zich breder en slordiger ontwikkelen dan een eigenlijk „exegetische" — buiten het bestek van onze eigenlijke opgave in dit hoofdstuk.

Ditmaal echter niet om weer haastig op onze schreden terug te keren. Maar om, integendeel, over te gaan op de felle exploitatie, zowel van het door ons zojuist aan de hand van Rom. 8 gevondene, als op die van het ons vanuit Rom. 1, 2, 7 en 13 gebodene, zoals wij deze tegenkomen bij een figuur, waarin beide geluiden elkander wonderlijk goed konden vinden. Wij bedoelen Abraham Kuyper en diens hoofdwerk: „De gemeene gratie".

491 Gogarten, *Neuzeit*, 31 v.
492 Gogarten, a.w. 33 cf. *Der Mensch*, 368.
493 Gogarten, a.w. 8.
494 Cf. Gogarten, a.w. 141 cf. III, noot 334, IV noot 137.

VI

ESCHATOLOGIE

Inleiding

Nu wij de rol van de usus politicus legis hebben nagegaan in het verleden — met name bij Luther, Melanchthon en Calvijn (III) — en vervolgens de blijvende (IV), want bijbelse (V) actualiteit ervan hebben bezien, willen wij tenslotte nog een ogenblik stil staan bij de eschatologische betekenis van dit alles [1].

Dit betekent niet, dat wij ons in de toekomst gaan verliezen. Immers, men mag dan critiek hebben op modern eschatologische opvattingen, voorzover zij de eschatologie niet meer temporeel, doch enkel existentieel weten te plaatsen, „gedemythologiseerd" [2], juist is, want bijbels, dat wij het laatste der dingen of der dagen niet kunnen uitstellen tot

---

[1] Schippers, *Mythologie,* 3: Eschatologie is „de tegenwoordig meest gebezigde uitdrukking voor de theologische leer der laatste dingen", cf. Berkouwer, *De wederkomst,* I, 5: „Vrij algemeen is thans de aanduiding ‚eschatologie' in directe aansluiting aan het woord ‚ἔσχατος' in het N.T. in verband met de toekomst".

[2] Althaus, *Eschatologie,* 680: „Die heutige Existential-Theologie verwendet die *Begriffe* E. und eschatologisch vielfach in anderem Sinne („die Lehre von dem Letzten. den ‚letzten Dingen' (Sir. 7, 36, [Vulg. 40]),dh von dem Ausgange und Ziele des Menschenlebens, der Menschheitsgeschichte, der Welt"), als Ausdruck für die durch Christus, durch die Botschaft vom Kommen des Reiches gegebene Situation der Entscheidung". Zij werkt er toe mee „den Ausblick des Glaubens auf das wirklich endliche Kommen des Letzten theologisch ausser acht zu lassen und als Mythologie zu behandeln — eine offenkundige Verkürzung der christlichen Wahrheit". Relevant is, wat Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutiek eschatologischer Aussagen,* Schriften zur Theologie, IV, 1960, 411 (bij Schippers, a.w. 24) zegt: „Wo der Bezug auf eine reale ausständige Zukunft, und zwar unter allen Wesensaspekten des Menschen, ausfallen würde oder in einer vermeintlichen ‚Entmythologisierung' zu gunsten eines existentiellen Aktualismus eliminiert würde oder wo übersehen würde, dass zum Menschen auch in der Heilsfrage seine physische, raumzeitliche, leibhaftige Existenz gehört und immer auch von daher die Verfassung des Menschen und also auch die seiner einen und ganzen Vollendung ausgesagt werden muss, da würde der Mensch und sein Selbstverständniss in Wahrheit mythologisiert" cf. Schilder a.w. 36, waar hij zich verzet tegen het wel een „zin", maar geen „bestemming" meer zien en tegen het doorsnijden van het verband tussen laatste dingen en laatste periode, zoals tussen eerste dingen en eerste periode. Hij polemiseert dan tegen Althaus, welke sindsdien wel een omzwaai heeft gemaakt (Masselink, *Eschatol. motieven,* 131, plaatst deze overgang in zijn art. *Eschatologie* uit '28, tussen de 3e en 4e druk van zijn *Die letzten Dinge* cf. Heering, *De verwachting,* 78 en Berkouwer, a.w. 30, welke, 31 getuigt, dat van de „bewogen en felle reactie tegen het futurisme (Barth, Brunner, Althaus, Bultmann) . . . feitelijk alleen Bultmann z'n oorspronkelijke positie in de eschatologie handhaaft".

straks [3], maar dat wij met de beleving ervan altijd weer moeten beginnen in grote actualiteit [4]. In zóverre wordt dit zesde hoofdstuk over de eschatologie een onderstreping van het vierde, over de actualiteit, zoals ook het vijfde dat al was.

De usus primus de meest omvattende

Zoals bekend heeft Van Ruler de usus politicus de „meest omvattende" genoemd [5].

Wanneer wij het zo horen stellen, dan lijkt ons dit de enig mogelijke en juiste consequentie van Kuypers woord, *„dat de bijzondere openbaring, en dus ook de particuliere genade, slechts een tusscheningeschoven beteekenis heeft, en dat niet de particuliere openbaring, maar de scheppingsordonnantie het duurzame en blijvende is"* [6]. Tenslotte is het zo, dat „in de *herschepping* aller dingen, de oorspronkelijke schep-

---

[3] Althaus, a.w. 680: „Dieser Sprachgebrauch erinnert mit Recht daran, dass das Letzte schon heute gegenwärtig und die menschliche Existenz ständig darauf bezogen ist" alsmede, 682: „Daher ist die Alternative: präsentische oder futurische E. wie für das NT so auch für die Dogmatik falsch". Berkouwer, a.w. 18: Men zal het „actualisme niet kunnen overwinnen en weerstaan door de miskenning van de ... actualiteit van de eschatologische boodschap, die op onweersprekelijke wijze het ganse N.T. bepaalt" cf. 33 v. en Masselink, a.w. 10: „,Aktuelle Eschatologie' stelt Theodor Siegfried voor. Een andere kennen wij niet bij de schriftuurlijke heilshistorische methode; waarom wij dat epitheton overbodig achten".

[4] Althaus, a.w. 680 wijst terecht het existentiële zonder meer af, maar maakt het actuele, dat méér is dan dat —de daad is méér dan de beslissing — onvoldoende duidelijk (zo ook niet *Eschatologie,* 1928, 353—361). Ondanks het feit, dat wij, *Die letzten Dinge,* 1926, 176 kunnen lezen: „Die Ewigkeit ist nicht nur Aufhebung, sondern ebendamit auch Ernte" — en, *Die letzten Dinge,* 1933, 245: „Die Ewigkeit ist nicht nur Abbruch, sondern ebendamit auch Vollendung" (bij Masselink, a.w. 175), is eschatologie bij hem onduidelijk = óók anticipatie.

[5] Van Ruler, *Vervulling,* 533 cf. 27: „De wet is — om zo te zeggen — eschatologischer dan het evangelie"; 468: „de wet tendeert naar den eschatologischen scopus, waarin het heil opgaat in de gewone vormen der existentie"; 474: „dat het evangelie er is terwille van de wet" en niet enkel het omgekeerde het geval is, voorts: 58, 60, 77, 93, 130, 187, 219, 222, 250. Eenzelfde geluid komen wij tegen, *Rel. en Pol.* 27: „Het gaat voor God om de wereld, niet om de kerk. De econoom en de technoloog zijn belangrijker dan de predikant, niet zoozeer nu, in het midden, maar toen in het begin en straks in het eind" cf. 43, 316, 385 alsmede, *Christologie,* 206, 209: „Staart men zich niet blind op de schone formulering van Origenes over Jezus als de αὐτοβασιλεία ?" en Gestaltwerdung, 35: „Es geht um die Schöpfung". In Droom en gestalte, 117 lezen we: „Zij (de kerk) heeft een zwakke herinnering aan de eigenlijke functie van de thora in de geschiedenis bewaard in haar usus publicus van de wet, waarin de wet niet alleen als kenbron van ellende aan den zondaar en niet alleen als regel der dankbaarheid aan het kind Gods, maar ook als cultuurvisioen van de bedoelingen Gods aan het volk wordt voorgehouden" cf. 75, 155, 161, 177, 202.

[6] Kuyper, *G. G.* I, 333 cf. 340, 496: „Waar alles geheiligd en verheerlijkt is, valt de mogelijkheid zelfs van een verdere werking der reddende genade weg". Eens, II, 354 zwijgt de „morgenwekker" totaal om plaats te maken voor de „psalm des levens"; I, 166 noemt Kuyper het christelijk bestel „mechanisch" en het kruis „*tegen*natuurlijk" cf. III, 107—110 en *Pro rege,* II, 349 v.: „extraordinair". Van Ruler, *Christologie,* 216 spreekt van: „niet normaal".

ping triumpheert" [7]. De aarzeling, die Ridderbos in „De gemeene gratie" bespeurd heeft om „Christus' heerschappij als alomvattend te denken" [8], heeft hier alles mee te maken [9].

Welke verschillen wij ook tussen deze twee zullen opmerken — en ze zullen niet gering blijken — de overeenkomst tussen Kuyper en Van Ruler is frappant [10]. Beiden leren een Messiaans intermezzo [11] en „dass es in allen Dingen nicht um Jesus Christus geht, sondern dass es in Jesus Christus um das Reich Gottes geht" [12].

Wanneer Kuyper opmerkt, dat „het tijdperk der gemeene gratie, in haar onderscheiding van de particuliere genade voorgoed zal worden afgesloten", dan betekent dit dat het eens geen zin meer heeft om nog van „algemeen" te reppen [13]. Mét de gemene gratie zinkt niet weg „hetgeen" zij „in stand houdt". Integendeel, „die instandhouding van het menselijke zal dan zelfs in de *verheerlijking* van al het menschelijk leven overgaan" [14]. Hiermee heeft ook alles te maken wat Kuyper zegt over staat en overheid. Wanneer wij hem horen opmerken, dat het einddoel „voor de staat in deze *tegenwoordige bedeeling,* en voor de kerk in de *eeuwigheid"* ligt [15], behoeft ook dit het bovenstaande niet uit te sluiten, omdat de huidige staat tot in der eeuwigheid inderdaad onvoorstelbaar is en Kuyper hier de kerk ongetwijfeld niet als instituut bedoelt. Wanneer wij uitdrukkingen tegenkomen, waarin gesuggereerd wordt, dat de staat er nooit geweest zou zijn, indien er geen val in zonde had plaats gehad, zal men steeds hebben te bedenken, dat dit een opmerking is over het huidig karakter van de staat en niet over de structuur van de overheid op zìch. In tegenstelling tot de kerk, die zonder de zonde immers geen roeping zou hebben, gaat „de taak of roeping der Overheid ... niet in het voorkomen en bestrijden van de zonde op" [16]. Belangrijk in dit verband is Kuypers onderscheiding tussen overheid in eigenlijke (recht-

---

[7] Kuyper, *G. G.* I, 493 cf. *E voto,* I, 199: „Ge moogt ... de Schepping nooit losmaken van haar voleinding" — men zal dit ook omgekeerd mogen lezen cf. *Heilige Geest,* I, 8: „dan eerst zal de eigenlijke schoonheid en heerlijkheid die God oorspronkelijk bedoeld had ... te voorschijn treden".

[8] Ridderbos, *Theol. cultuurbesch.* 82.

[9] Van Ruler, *Kuypers idee,* 142 schijnt zich in 1940 dit verband tussen Kuyper en zijn eigen latere gedachten nog niet bewust te zijn als hij, kennelijk zich verzettend, Kuyper weergeeft: „Ook eschatologisch is de vleeschwording slechts een doorgangsstadium, waar men doorheen moet om het eigenlijke te bereiken. In de plaats van het soteriologische komt het protologische accent".

[10] Velema, *Confrontatie,* 107 maakt zijn belofte, 7 „dieper" op de verhouding Kuyper-Van Ruler in te gaan helaas niet waar. Het zijn slechts twaalf regels die hij er aan spendeert en dan nog voornamelijk aan het verschil.

[11] Kuyper, *G. G.* I, 370: „Niet de volkeren zijn er *om* Israel maar Israel is er om der volkeren wille" vergelijke men met *Gestaltwerdung,* 32: „Alle Christianisierung (kerstening) ist, ebenso wie Gottes besondere Offenbarung an Israel und in Jezus Christus, nur als Notmassnahme zu verstehen" en, 36: „Alle Christianisierung ist eine ernsthafte Arbeit im Schweisse unseres Angesichts, die aber damit beschäftigt ist, sich selbst zu überwinden und unnötig zu machen".

[12] Van Ruler, a.w. 12.

[13] Diepenhorst, *Alg. genade,* 20.

[14] Kuyper, a.w. I, 432 cf. II, 5.

[15] Kuyper, a.w. III, 118 v.

[16] Kuyper, a.w. 116.

spraak, straf) en oneigenlijke (overige werkzaamheden) zin [17]. Al zouden wij liever het eigenlijke oneigenlijk en omgekeerd heten [18], er vindt een onderscheiding plaats. De Ruyter constateert, dat de „mechanische" idee van de overheid in plaats van de „organische" toeneemt in Kuypers beschouwingen, maar dat toch de laatste tot het eind toe aanwezig blijft [19]. Er is verband met Luther, zowel in de distantie tussen de christen en de noodzaak van dwang [20], als in beamingen als: „Conditae ergo sunt politia, Oeconomia, leges scriptae in cordibus hominum" [21]. En wanneer wij een voorzichtig beroep op Kuypers Dictaten Dogmatiek mogen doen, dan verbaast het ons niet, daar de profetie van de „jeugdige staat" aan te treffen [22].

Men zou hier ook Bavincks bekende woord kunnen noemen: „Het evangelie is tijdelijk, maar de wet is eeuwig" [23]. Maar, ook al weet Bavinck, dat de openbaring in Christus „slechts een tijdelijk en voorbijgaand karakter" draagt — het Messiaans intermezzo! — en „niet volstrekt" is, maar „alleen toevallig noodzakelijk" en dat „Het foedus gratiae, in al zijn bedeelingen is bestemd" om te verdwijnen [24], toch

---

[17] Kuyper, a.w. III, 49.

[18] Popma, *Levensbesch.* III, 109: „De overheid is het minst overheid in zoverre ze dwang uitoefent" cf. 101: „De zwaardmacht behoort immers oorspronkelijk niet tot de structuur van de staat".

[19] De Ruiter, a.w. 53. Hij acht, 47 dit zelfs het geval in *Antirev. Staatk.* waarin alles in het teken staat van het: „Alzoo, de Staat is er alleen om der zonde wil" (a.w. I, 99).

[20] Kuyper, a.w. III, 48 v. vergelijke men met *W.A.* 11, 249: „disse leut dürffen keyns weltlichen schwerdts noch rechts".

[21] *W.A.* 40, III, 223 cf. Wolf, *Peregrinatio,* 234: „Es ist ... nicht so, dass etwa das weltliche Regiment des Schwertes gegenüber dem geistlichen des ‚Wortes' durch den Sündenfall bedingt sei". In dezelfde geest Lau, *Leges,* 78 en Törnvall, *Regiment,* 23 over het supralapsarische van de ordeningen bij Luther met verwijzing naar *W.A.* 40, III, 220: „Politia creata in paradiso". Terecht merkt Bornkamm, *Zwei Reiche,* 28 op, dat Törnvalls citaat ter plaatse niet voorkomt. Of het hélemaal niet bestaat (zoals hij suggereert) is een tweede, terwijl het citaat het klimaat van Luthers gedachten bij Psalm 127 zeker juist weergeeft. Thielicke, a.w. II, 2, 4244 heeft een en ander voor Kuyper, noch 103 v. voor Luther bespeurd. Ook Bornkamm die hier, 27 v. dus een vraagteken zet, rekent met een eeuwige Liebesordnung.

[22] Kuyper, *Dict. dogm.* V, De consummatione saeculi, 245. Diepenhorst, *Chr. staat,* 132 heeft gelijk: „De overheid is er om der zonde wil, zij is een van God gegeven middel om het kwaad te keeren, maar dit wil niet zeggen, dat buiten de zonde alle gezag en gezagshoogheid op aarde uitgesloten waren geweest", zoals ook Ridderbos, a.w. 123: „de overheid (gelijk wij haar kennen), die optreedt „om geweld te keeren en desnoods te oefenen" bestaat *om der zonde wil*". Hij verwijst naar *E Voto,* IV, 49, 51—54, *Pro rege,* I, 120 v., 306 v., 454, *Calv.* 80, *Antirev. Staatk.* I, 255. Van Ruler, *Droom en gestalte,* 170 heeft dit niet gezien, als hij van de overheid bij Kuyper zegt: „Zij is er alleen om der zonde wil", zulks in tegenstelling met zijn eerder verschenen *Rel. en Pol. 179:* „Men kan den staat ook verstaan vanuit de *gemeene gratie.* Dan combineert men de tweede en de derde opvatting. De gemeene gratie is eenerzijds wel bedwinging van de macht en de gevolgen van de zonde, maar anderzijds ook ontwikkeling van de oorspronkelijke scheppingspotenties. Dit is de geniale constructie van Kuyper".

[23] Bavinck, *Dogm.* IV, 435. Van Ruler, *Vervulling,* 473 gebruikt het letterlijk cf. *Leben und Werk Calvins,* 87 — met de toevoeging „wie auch Christus vorüber geht" — cf.: „Das Gesetz ist die Gestalt des Reiches Gottes".

[24] Bavinck, *Alg. genade,* 42.

zegt ons dit daarom minder omdat deze stoute taal Bavinck er merkwaardigerwijs toch niet toe heeft kunnen brengen de tertius usus, de didacticus of normativus voor de primus usus legis uiteindelijk te laten schieten [25].

De gemene gratie

Wij ontkomen niet aan de indruk, dat wij Kuypers doen en laten met nog meer reden de consequentie kunnen noemen van Van Rulers woord dan dat van Van Ruler en wij willen dit gaarne trachten te staven.

Waarbij wij dan in het bijzonder denken aan Kuypers leer van „De gemeene gratie", het werk, „waarin het speciale en geniale van Kuypers theologie wel het duidelijkst naar voren treedt" [26], van de inhoud waarvan hij in zijn andere werken niet noemenswaard is afgeweken [27] en dat hij niet alleen zelf uitermate belangrijk heeft geacht [28], maar dat ook door vriend noch vijand gepasseerd is kunnen worden [29].

> Natuurlijk is de gedachte niet van Kuyper, wij zijn haar eerder tegengekomen. Toch is híj — na een lange verwaarlozing na de periode van de eerste reformatie — het geweest, die „naar eigen bekentenis sinds 1878 telkens en nadrukkelijk op de ‚gemeene gratie' wees" [30] en die haar een systematische gestalte heeft weten te geven, iets, wat Bavinck, die de gedachte voor het eerst weer onder woorden bracht in zijn rectorale oratie van 1894, heeft nagelaten [31]. Daarbij heeft Kuyper méér gedaan dan oude gedachten zonder meer ophalen, wij komen daar nog op. Ook met Bavinck is er verschil, Bremmer heeft daar onlangs nog op gewezen. Wij denken aan het dilemma produceren òf ontvangen bij openbaring, waar Kuyper tegenover Bavinck geen dilemma van wilde maken [32], de leer van de ideae innatae, waaraan Kuyper niet zwaar tilde [33], de binding van de overheid aan de bijzondere openbaring, die Kuyper minder serieus nam [34]. Het is duidelijk, dat Kuyper eigen wegen is gegaan en hoezeer deze leer zíjn zaak is geweest. Zeer ten onrechte echter

---

[25] Bavinck, *Dogm.* IV, 435.

[26] Ridderbos (H. N.), *Eerherstel.*

[27] Diepenhorst, a.w. 162 ziet geen verschil met *Dict. Dogm.* Zuidema, *Kuyper,* 2 niet voor *Pro rege,* hoogstens, 17 „accentverschillen".

[28] Kuyper, *G. G.* I, 107, verklapt ons waarom: omdat deze leer door de vaderen „gevonden, geëerd en beleden" is, het Calvinisme ermee staat of valt, en ook alleen op deze wijze de Geloofsbelijdenis begint, waar hij beginnen moet, nl. bij de belijdenis van *God de Vader, de Almachtige, Schepper des hemels en der aarde.*

[29] Van Ruler, *Kuypers idee,* 5 cf. Von Meyenfeldt, *Vooruitzicht,* 77: „Nog steeds zit heel protestants Nederland onder zijn greep". Velema, *De leer van de Heilige Geest,* 10.

[30] Hepp, *Alg. genade,* 7.

[31] Bremmer, a.w. 243, 248.

[32] Bremmer, a.w. 41, 45, 244, 234.

[33] Bremmer, a.w. 26 met verwijzing naar een brief uit het *Arch. V. U.* van 18-5-1895 cf. 161, 185, 227, 332, terwijl hij tevens, 159, 184, wijst op het feit, dat Bavinck de gedachte eerst wèl accepteerde. Ter verduidelijking cf. Velema a.w. 24, die er op wijst, dat Kuyper zich wel verzet „tegen de notie, als zijnde het *heldere* begrip" (curs. R.), niet „tegen het innata als zodanig".

[34] Bremmer, a.w. 35, met verwijzing naar Brief 6309, April 1899, *Arch. Dr. K.St.*

beweert Heideman, dat Bavincks „thought... differs considerably from that of Kuyper" [35]. Kennelijk verstaat hij onder Kuypers leer iets, dat „assumes that there remains a part of man which is not yet totally depraved by sin" [36] — een wel bijzonder ongelukkige en simplistische wijze van omschrijving van diens gedachtegang in het algemeen en het betrokken probleem in het bijzonder — welke mening hij door Bavinck zo niet vindt voorgestaan. Deze heeft ook wel „the line of common grace and the broader image concept", maar dan vergezeld van een „trinitarian line", die meer het accent op Gods autoriteit legt [37], een dilemma, dat niet alleen Kuyper, maar ook Bavinck verbaasd zou hebben — al moeten wij toegeven, dat de wijze, waarop Heideman Bavinck uitspeelt tegen Kuyper ons herinnert aan de manier, waarop Bavinck, in zijn oratie van 1894, hetzelfde doet met Calvijn tegen Luther, zoals wij zagen [38]. Wij kunnen ons niet geheel vinden in het „zij aan zij" van Hepp [39], maar evenmin in de sympathie, die Bremmer Heidemans tekening toedraagt [40]. Daarvoor achten wij ook teveel misverstanden aanwezig, waar dilemma's dreigen [41].

„De gemeene gratie" is niet alleen het werk, waarin het „speciale en geniale van Kuypers *theologie* (curs. R.) het duidelijkst naar voren treedt", zoals Ridderbos (H. N.) het uitdrukt, het is ook het werk, waaruit blijkt, hoezeer de theoloog Kuyper in de cultuurphilosophie maar niet is òndergegaan, zoals Haitjema zegt [42], maar is òpgegaan. Zoals wij geloven — zulks helemaal in de trant van Van Rulers woord — dat de andere usus opgaan in de politicus. Al verstaan wij daar onder wat anders en wat meer dan Van Ruler, die er — wanneer men aan de aloude betekenis van de term denkt ten onrechte — doorgaans [43] de politiek onder blijkt te verstaan [44]. Al moeten wij hem weer nageven, dat hij op zijn beurt daar niet weinig onder begrijpt [45]!

Terugblik

Dat de wet wel eens aan het langste eind zou kunnen trekken, dat

[35] Heideman, a.w. 178, anders Bremmer, a.w. 63, 227.
[36] Heideman, a.w. 224.
[37] Heideman, a.w. 235 v.
[38] Cf. 47 v.
[39] Hepp, a.w. 68.
[40] Bremmer, a.w. 5.
[41] Bremmer, a.w. 351 constateert ze bij H. maar doorbreekt ze niet.
[42] Haitjema, *Geref. theol.* 75. Ridderbos, a.w. 272 suggereert eveneens het primaat van de cultuurphilosophie.
[43] Van Ruler, *Chr. Kirche,* 65 noemt niet de staat het „al", maar het „All". Zulks geheel conform Kuyper, *G. G.* II, 109.
[44] Van Ruler, *Droom en Gestalte,* 23: „Het politieke is het eigenlijke. Daaromheen staan het sociale, het wetenschappelijke, het aesthetische en het zedelijke in de existentie. Velema, a.w. 90 heeft gelijk: „De politiek heeft een merkwaardige prioriteit boven andere cultuurgestalten", zulks met verwijzing naar a.w. 164, waar de uitdrukking letterlijk voorkomt.
[45] Van Ruler, a.w. 45: „Politiek is te omschrijven als het scheppen en handhaven van de orde in de chaos, in welke vorm de mensch en het heil voor elkaar bewaard worden ... Zij is de voorwaarde voor alle andere bezigheid" cf. *Rel. en Pol.* 9, *Visie,* 9, 130.

is een geluid, dat ook de reformatoren niet onbekend is geweest.

Zo kent Luther „ein ewiges Dauer des Gesetzes, auch im futura vita", naar Ebeling beweert. Wanneer hij dit zo zegt, voegt hij er wat aan toe, nl. „nur ut res, non ut lex" [46]. Deze onderscheiding schijnt weinig ter zake, omdat de uiteindelijke gehoorzaamheid, evenals de principiële toch wel wat anders zijn zal dan bloot instinct, zoals Gollwitzer terecht heeft opgemerkt [47], die weliswaar onderscheidt tussen „Lebensnorm" en „Lebensform", „Begegnungsweise" en „Inhaltausdruck" van Gods wil, maar dus beide rekent tot Gods wil en wet en die tenslotte de wet niet minder opus proprium acht dan het evangelie [48], ja, het evangelie weliswaar „eigentlich", maar de wet „ureigentlich" durft te noemen [49] en die dit alles doet met op de achtergrond het bekende woord van Luther: „Evangelium nihil aliud est quam revelatio et interpretatio veteris legis" [50], Luther, welke immers wist van een „opinio carnalis de lege" [51] en een „dilectio legis" [52]. Wanneer Luthersen tegenwoordig, begrip tonen voor 'n eigenlijke zin van de wet en in ieder geval weten: „In der futura vita wird es nicht mehr das discrimen: Gesetz und Evangelium bedürfen, sondern nur mehr erfülltes Gesetz geben" [53], terwijl ze — anders dan in het Luthers verleden [54] — wèl een tertius legis kunnen afwijzen [55], dan behoeft dat op zich nog geen inconsequentie te zijn, al zien wij niet in, hoe zij, onderweg naar het één, het ander kunnen missen. De usus tertius is onderweg zó belangrijk, dat men, juist als men de primus „alomvattend" wil heten of „oereigenlijk", de tertius „praecipuus" mag noemen [56].

Ook op dit punt is de Lutherinterpretatie niet eenvoudig. Wanneer Thielicke onderscheidt tussen Gods wil en de wet als „ein *Sonderfall* dieses Willens, also als ein durch die gefallene Welt *modifizierter* Wille" [57], zodat hij de wet kennelijk ziet gelocaliseerd „zwischen Sündenfall und Gericht" en „keinerlei Gestalt eines Kontinuums" [58] bespeurt (hiermee hangen zinnen samen als: „dass alles Naturrecht nur die

---

[46] Ebeling, a.w. 65 met verwijzing naar *W.A.* 39, I, 413.
[47] Gollwitzer, *Zur Einheit*, 309.
[48] Gollwitzer, a.w. 292 cf. Joest, *Gesetz und Freiheit*, 20 over het verschil tussen „Gesetz an sich" en als „Setzen". „Im ersteren Fall ist ‚Gesetz' synonym mit ‚Gottes Willen'".
[49] Gollwitzer, a.w. 289.
[50] W.A. 1, 126.
[51] Gollwitzer, a.w. 301.
[52] Gollwitzer, a.w. 309.
[53] Diem (Harald), a.w. 169.
[54] *S.D.* VI (*B.E.K.* 962—969).
[55] Gollwitzer, a.w. 308 noemt, behalve zichzelf, Bring, Elert en Ebeling als tegenstanders van een usus legis, die naar hun mening op een of andere wijze toch weer de verdienstelijkheid van de gelovige zou gaan involveren.
[56] Schlinks woord, *Gesetz und Evangelium*, 13: „Die Einheit von Gesetz und Evangelium wird daher nur dann recht gelehrt, wenn zwischen Gesetz und Evangelium unterschieden wird" cf. 14: „Gesetz und Evangelium sind zu unterscheiden solange wir unterwegs sind in dieser Welt" is hier bruikbaar.
[57] Thielicke, a.w. I, 694.
[58] Thielicke, a.w. I, 698.

Bedeutung einer Notverordnung haben kann" [59] en het feit, dat hij liever van Natur-*Un*recht spreekt [60], de wet ook ziet opgaan in het evangelie en het O.T. „einfach überholt" acht door het N.T., in plaats van „nur (sic. R.) vollendet, verdeutlicht und geklärt" [61], zodat wij kunnen concluderen, dat hij geen plaats ziet voor een vrijheid „innerhalb" slechts „gegenüber" de wet [62] — noemt Lau een dergelijke gedachtengang „tatsächlich lutherisch gedacht" [63] en dit, terwijl hij in hetzelfde artikel, waarin wij dit kunnen lezen voor Luther „zwischen dem Urstandsrecht und dem eschatologischen Recht . . . ein problemloses Gleichheitszeichen" zegt te kunnen plaatsen [64]! De aanwezigheid van een lex paradisiaca is evident bij Luther [65], dwz. die van een wet, al even goed, als de schepping goed is [66]. Het is veelzeggend, dat Haikola, die de wet als uitdrukking voor Gods „ewigen, guten und heiligen Willen" schuwt als een soort objectieve ordening, waarin de genade niet tot haar recht komt en waaraan hij het synergisme van Melanchthon niet vreemd acht [67] zich toch op een gegeven moment afvraagt: „Hier sind wir bei den allerschwierigsten Fragen der Lutherschen Theologie angekommen. Wie dachte sich Luther das prinzipielle Verhältnis von Gesetz und Heil, und was für eine Funktion hatte nach ihm das Gesetz im Anfang, d.h. im Urstand?" [68]. De moeilijkheden, waarvoor Schrotenboer zich geplaatst zag bij zijn Brunner-interpretatie op dit punt vormen een belangwekkende parallel met die, waarvoor Luther ons plaatsen kan [69].

Calvijn weet, dat Christus de wet „slechts" [70] herstelt en merkt op: „Apte igitur Paulus iustitiam legis et evangelii facit inter se contrarias. Sed non ita successit evangelium toto legi, ut diversam rationem

[59] Thielicke, a.w. I, 2185.
[60] Thielicke, a.w. I, 2178 cf. 2188, II, 2, 3891.
[61] Thielicke, a.w II, 2, 4132.
[62] Thielicke, a.w. II, 2, 4155—4158.
[63] Lau, *Leges*, 83, evenals Thielicke zelf, a.w. II, 4155.
[64] Lau, a.w. 78 v.
[65] *W.A.* 11, 266; 28, 441; 49, 137; 40, III, 222 v. Törnvall, *Regiment*, 59 spreekt in dit verband over de gelijkstelling bij Luther van „schaffen" en „gebieten".
[66] Törnvall, a.w. 63.
[67] Haikola, a.w. 12, 14, 63, 101, 138 v., 145.
[68] Haikola, a.w. 87. In ieder geval kan hij, *Studien*, 81 géén „streng christologische Auslegung der Schöpfung" bij Luther plaatsen. Schloemann, hoewel hij weet, a.w. 53, dat wet bij Luther niet iets anders behoeft te zijn dan genade, spreekt, 129 van „das konsequente Durchhalten seines Satzes ‚lex semper accusat'". Dit ondanks het „hoc verbum erat Adae Evangelium et lex" (*W.A.* 42, 110), waarin nog betwijfelbaar is of Luther met dit „Evangelium" de „bijzondere" genade heeft bedoeld cf. Ollson, *Die Lehre Luthers vom Gesetz*, 50: „Das Wort im Urstande ist indessen nicht Evangelium im Sinne des Protevangeliums (1 Mose 3, 15), das das Kommen Christi ankündigt, und damit natürlich auch kein Evangelium wie das im Neuen Testament. Es ist vielmehr ein Evangelium in dem Sinne, dass es Gottes gnädigen Willen und seine Liebe zum Menschen zum Ausdruck bringt".
[69] Schrotenboer, *A new apologetics*, 23 merkt op: „it is apparent, that the law has solely a post-lapsarian significance", op welke wijze we dan , 93 bij Brunner krijgen, dat „*love and sin have become comrades* in rejecting the normative significance of the law". Intussen lezen we, 26, dat „the law is both a remembrance of God and a remembrance of the fall", met verwijzing naar *Gesetz und Offenbarung*, 57.
[70] *C.R.* XXX, 271 merkt Calvijn op, dat in tegenstelling met hen, die „putarunt Christum legi adiicere . . ." Hij integendeel „suae tantum integritati restituit".

salutis afferet: quin potius ut sanciret ratumque esse probaret quidquid illa promiserat" [71]. Hoezeer de usus civilis de eschatologicus raakt blijkt ook uit zijn commentaar op Gen. 9 : 5 waar wij lezen: „legis suae finem unicum esse, ut communem illis inter se humanitatem commendet" [72].

Torrance heeft Luther speciaal op de noemer van het geloof, Calvijn speciaal op die van de hoop gebracht en zegt: „while Lutheran eschatology was mainly an eschatology of judgment, going back to early Latin Fathers like Cyprian with their emphasis on the decay and collapse of the world, Reformed eschatology was mainly an eschatology of the resurrection, going back to the early Greek Fathers with their emphasis upon the renewal of the world through the Incarnation of Christ". Toch moet het hem van het hart: „That line cannot be drawn very sharply" [73]. Elert ziet dan ook niet minder typerend voor Luther (behalve voor Melanchthon) „dass das ewige Leben Auferstehung ist . . . begleitet von der renovatio universae creaturae . . . ‚wie die grün saat im lentzen'" en spreekt van de „kosmomorphen Bildhaftigkeit dieser ‚Hoffnung'" [74].

Ten aanzien van Melanchthon horen we Schwarzenau opmerken: „Die im Evangelium veröffentlichte doctrina ist unter diesen Voraussetzungen von vornherein dazu bestimmt, sich selbst überflüssig zu machen. Das evangelium überbrückt in dieser Welt einen Verlust. Es ist Verheissung alles dessen, was in der iustitia originis schon gegeben war" [75], terwijl Engelland in zijn commentaar zegt: „Das Evangelium hebt demnach nicht den Inhalt des Gesetzes auf, sondern sein ius damnandi" [76].

Kuyper gaat verder

Zoals wij al zeiden: het geluid van Van Ruler is de reformatie niet onbekend geweest. Dat is niet sterk gezegd, maar sterker zouden we het ook weer niet durven zeggen, daarvoor is het niet evident genoeg. Het komt om de hoek kijken — dat zagen wij zojuist bij de door ons besproken reformatoren en hetzelfde geldt voor de confessie [77] — het

---

[71] *C.R.* XXX, 312.
[72] *C.R.* LI, 146.
[73] Torrance, *Kingdom,* 5.
[74] Elert, *Morph.* I, 456.
[75] Schwarzenau, a.w. 114.
[76] Engelland, a.w. 576.
[77] Enkele voorbeelden uit de confessie, eerst twee gereformeerde. En wel uit de *Cat. Genev.* II, (Müller a.w. 137), waar wij horen: „in hac terrena peregrinatione legi numquam satisfacimus". Het tweede lezen we, *Gall.*, XXIII (Müller a.w. 227): „neantmoins la substance et verite nous en est demuree en la personne de celuy, auquel gist tout l'accomplissement". Dan enkele lutherse. *S.D.* V (*B.E.K.* 957) zegt, „dass das Gesetz eigentlich sei eine göttliche Lehre, darinnen der gerechte, unwandelbare Wille Gottes geoffenbaret wie der Mensch in seiner Natur, Gedanken, Worten und Werken geschaffen sein sollte" cf. VI (*B.E.K.* 964, 966). Van dit soort „Bezeichnungen" getuigt Schlink, *Luth. Bekenntnisschr.*, 375 terecht, dat ze „nur scheinbar in Widerspruch stehen zu der Bezeugung Jesu Christi als des Gesetzes

wordt zeker gezien en geroken, maar had royaler kunnen gehonoreerd.

Ook al hebben de confessies — en niet alleen de calvinistische — een positief gebruik van de wet durven maken, eschatologie betekende voor hen toch altijd meer het eind van de wet dan dat van het evangelie [78] en het lijkt typerend voor heel de reformatorische confessie, dat Bavinck, zoals wij zagen, wanneer hij aan een continuering denkt van de wet toch in de tertius usus blijft hangen en niet royaal bij de primus vermag aan te landen. Zo blijft de burger achter de christen, de mens achter de zondaar en lijkt de tweede Adam de eerste geworden[79]. In de reformatorische traditie ligt het zo: de wet functionneert normerend (3), accuserend (2), dominerend (1), maar te weinig profeterend (Van Ruler), laat staan anticiperend (Kuyper). Kuyper was het, die juist met het oog op de voleinding getuigde: „Het rijk der genade staat niet naast en ligt niet afgescheiden van het natuurlijke leven, maar moet juist door zijn inwerking op het natuurlijke leven zijn adel openbaren. *Het medicijn op zichzelf is onnut*" (curs. R.) [80]. Anticipatie, daarmee kan men Kuyper inderdaad typeren [81].

Van Ruler geeft een goede weergave hiervan als hij zegt: „K. vindt . . . ‚een aanvankelijke doorbreking van de krachten der particuliere genade in de zichtbare dingen reeds hier', en hij wijst er op, hoe daaruit „die verhoogde vorm van menschelijk leven openbaar (wordt), die een voorafschaduwing is van het rijk der heerlijkheid dat komt' (II, 689). K. ziet hierin dus een anticipatie op de eschatologische ‚toeëigening' (deze term is weer teekenend!) van de realiteit der zichtbare dingen, dus van de gegevens der gemeene gratie, door de particuliere genade, waarin de herscheppende kracht van de particuliere genade ook heel het terrein der gemeene gratie voor zich op zal eischen (II, 684/5) . . . En hij beschrijft . . . deze gedachte van de ontplooiing der particuliere genade . . . als de natuurlijke keerzijde van de gedachte, dat de gemeene gratie de particuliere genade voorbereidt en mogelijk maakt (II, 682—

Ende . . . Denn dasselbe Gesetz, das dem Sünder als Todesurteil gepredigt wird, ist von Jesus Christ erfüllt, wird dem Glauben als erfülltes Gesetz gepredigt, kommt in Wiedergeborenen mehr und mehr zur Erfüllung und wird vollends erfüllt in der Auferstehung"; 172 horen we hem zeggen: „Da der Wiedergeborene und sein neuer Gehorsam in dieser Zeit unvollkommen bleibt, steht der Wiedergeborene nicht nur *in* dem Gesetz (curs. R.: om deze uiteindelijke mogelijkheid gaat het bij de kwestie in geding), sondern auch unter dem Gesetz". Het is duidelijk, dat ook de lutherse confessie een verschil kent tussen een „im", maar „nicht unter" de wet — zelfs voor de zondaar, laat staan voor de gezaligde, cf. *S. D.* VI (*B.E.K.* 967)! Weber a.w. I, 2, 34 ziet de wet dan ook niet alleen als spiegel — hij verwijst naar *S. D.* VI (*B.E.K.* 963) — „der das Bild Gottes und seine Verkehrung im Menschen zeigt, es sagt auch, wie wir nach diesem Leben sein werden, wieder hergestellt durch Christus zur ersten Unversehrtheit'".

[78] Schlink, a.w. 368: „Das Getz bleibt unter den Wiedergeborenen nur bis zum jüngsten Gericht. Die Gabe des Evangeliums aber reicht hinüber." Het verschil tussen deze uitlating van Schlink over de confessie en die uit de vorige noot blijft onduidelijk en onuitgewerkt.

[79] Popma, a.w. II, 14.

[80] Kuyper, *Voleinding*, I, 285.

[81] Aalders (W. J.), *Kuyper*, 55.

684)"[82]. Wij laten nu voor zijn rekening, dat hem dit teveel van het goede is en hij Kuyper „al te ongeduldig" heeft bevonden[83], zoals dit ook met Aalders het geval is geweest[84] — eveneens, dat hij daarbij speciaal heeft gedacht niet maar aan de wereld in het algemeen, maar aan die van de ziel in het bijzonder[85]. Onbegrijpelijk overigens als wij denken aan uitspraken van Kuyper als „dat in de gemeene gratie reeds de voorafgaande teekenen te zien zijn, van dat machtige herstellingswerk, waardoor God de Heere, niet alleen de *zielen* der menschen, maar ook hun *lichamen*, en niet alleen de *lichamen* der menschen, maar ook de *natuur*, en in die natuur het uitwendig leven der *menschheid* behoudt"[86]. Hieruit blijkt, dat Van Ruler niet alleen bezwaar heeft tegen, wat hij Kuypers anticipatie noemt, maar deze bovendien versmalt, zelfs bijna helemaal teniet doet, als wij hem horen zeggen: „Dat de eschatologische uitzichten de idee der christelijke cultuur bij K. categoriaal zouden bepalen . . . kan men onmogelijk zeggen"[87]. Iets, wat hij gelukkig niet wáár weet te maken, als hij even later weer getuigt, dat bij Kuyper „het eschatologisch uitzicht reden tot versterkte positieve waardering van de ontwikkeling der cultuur" bedoelt te zijn[88]. „Eschatologisch blijkt, dat de particuliere genade een drang in zich bevat naar het terrein en de dingen van de gemeene gratie toe"[89]. Geen wonder, dat hij van zijn ontkenning weer moet terugvallen op zijn bezwaren tegen de èrkenning met de woorden: „Het blijkt een gevaarlijk pogen . . . de eschatologische realiteit, de krachten van het koninkrijk te willen omzetten in een stuk tijdelijke werkelijkheid"[90].

Dat Kuyper te typeren zou zijn met het woord anticipatie behoeft niet in mindering te komen op zijn typering met het woord antithese[91]. Maar ten onrechte is Kuyper door dit laatste bekender geworden dan door het eerste, terwijl toch ook juist dat laatste zo nauw samenhangt met het eerste, het anti zo nauw samenhangt met het pro, omdat het de houding betreft van iemand, die het dikwijls beter meent te weten maar *„hetzelfde"* beter meent te weten[92]. De felheid, waarmee Kuyper beide

[82] Van Ruler, *Kuypers idee*, 91.
[83] Van Ruler, *Rel. en Pol.* 45.
[84] Aalders (W. J.), a.w. 55 cf. Haitjema, *Zestig jaren*, 39.
[85] Van Ruler, *Kuypers idee*, 124.
[86] Kuyper, a.w. I, 490.
[87] Van Ruler, a.w. 125.
[88] Van Ruler, a.w. 131.
[89] Van Ruler, a.w. 143, Berkhof, *Zin der geschiedenis*, 79 noemt het hier van Kuyper besproken gedeelte „indrukwekkend".
[90] Van Ruler, a.w. 148.
[91] Kuyper, a.w. II, 253 is niet het enige sombere geluid over de toestand in de wereld van nu, cf. Haitjema, *Cultuurwaardering*, 92 v.
[92] Zuidema, *Kuyper*, 64, spreekt terecht van een andere uitdrukking voor „dezelfde grondovertuiging" cf. 66. Van der Werf, *Chr. vereniging*, 43 stelt het eveneens juist: „Principieel, kan men zeggen, wil Kuyper geen antithese . . . het gaat om concentratie ten behoeve van het geheel" al is het niet duidelijk, waarom men van het laatste géén principiële zaak zou mogen maken, cf. 62: „want protologisch en eschatologisch is de eenheid tussen particuliere genade en gemene gratie gegeven". Niet duidelijk is ook, dat hij, 118, 127 dan enkel blijkt te weten van een „christelijke cultuur" visie, die Kuyper gebracht zou hebben in plaats van ook een

begrippen beleefd heeft en beleden, hangt samen met de felheid, waarmee ook al in zijn dagen het begrip wereld zich beleven liet, met alle dubbelzinnigheid het saeculum eigen. Want wat zal het zijn: secularisatie of secularisme [93]? Vermoedelijk allebei! Alleen al daarom: anticipatie en antithese, beide feller dan ooit [94].

Sinds de dagen van de reformatie — reeds daarvoor [95], maar vooral daarna en niet zonder causaal verband daarmee [96] — is de wereld, wat men noemt, mondiger geworden [97], steeds meer wereld. Parallel daaraan laten Kuypers anticipatie èn antithese zich feller beleven dan in die dagen mogelijk was en nodig. Zo heeft hij alles van vroeger, maar hij heeft het anders en hij heeft méér.

Luther

Zo heeft hij alles van Luther [98]. Dus treffen we de twee rijken- of regimenten gedachte bij hem aan, als wij lezen, dat „de Gemeene Gratie ons het regiment Gods over het *buiten*-kerkelijk leven ver-

---

christelijke visie op de cultuur. Dan doet Van Ruler, *Kuypers idee,* 116 Kuyper meer recht, als hij zegt dat enkel in de antithese noch enkel in de christelijke cultuur ooit Kuypers bedoeling heeft gelegen. Ebelings juiste schildering, a.w. 416 van de verhouding der twee rijken bij Luther als een verhouding „des Widersprechens" en „des Entsprechens", welke hij, 418 v. verduidelijkt met de woorden: „auf der einen Seite geht es um die eschatologische Auseinandersetzung zwischen dem Göttlichen und dem Widergöttlichen, so dass der Sieg des einen die Vernichtung des andern ist. Auf der andern Seite geht es um die Wahrung bzw. Wiederherstellung des Verhältnisses von Schöpfer und Schöpfung", geldt helemaal voor Kuypers gedachtengang.

[93] Gogarten, *Neuzeit,* 129—143.

[94] Haitjema, *Cultuurwaardering,* 104.

[95] Bonhoeffer, *Widerstand,* 215 laat zijn theorie van de mondige wereld beginnen bij de „etwa im 13. Jahrhundert (ich will mich auf den Streit über den Zeitpunkt nicht einlassen) — beginnende Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie (ich verstehe darunter die Entdeckung der Gesetze nach denen die Welt in Wissenschaft, Gesellschafts- und Staatsleben, Kunst, Ethik, Religion lebt und mit sich selbst fertig wird." Deze is „in unserer Zeit zu einer gewissen Vollständigkeit gekommen" cf. Berkhof a.w. 87. Müller (H.), a.w. 360 v. vestigt de aandacht op Bonhoeffer, Ethik, 36, waar het secularisatieproces ná de reformatie wordt gedateerd en Widerstand, 215, waar het daaraan juist voorafgaat. Wij laten de conclusie van M.: „nicht Folge . . . sondern Voraussetzung" voor zijn rekening. Zowel het één als het ander klinkt erg zwaar en het een sluit het ander bovendien niet uit.

[96] Kuyper, *Calv.* 44 vv. chargeert net zoveel naar het causale als Aalders, *Cultuur,* 14 de andere kant op overdrijft door de renaissance met de eer van de emancipatie te laten strijken.

[97] Kuyper, *Pro rege,* I, 41 v.

[98] Thielicke, a.w. II, 2, 4234 spreekt niet ten onrechte van een calvinisme, dat „eine Synthese mit dem entsprechenden Gedankengut des Luthertums herankommt" en voegt er aan toe „wir sind uns bewusst, dass man Kuyper, den wir als Repräsentanten dieser Synthese meinen verstehen zu sollen, im allgemeinen keineswegs so interpretiert". Ook daarin heeft hij gelijk. Overigens bedoelt hij, 4238 een en ander kennelijk „komparativisch" en denkt hij, 4248 er niet over het denken van Kuyper als „verkapptes Lutherthum" te karakteriseren. „Er ist in wesentlichen Partien seines Denkens vielmehr ausgesprochen Calvinistisch".

klaart"[99]. We treffen haar zelfs „doorlopend" aan[100]. De verhouding is, als bij de Reformatoren[101], die van kerk en staat[102]. De één is exponent van de particuliere — de andere is exponent[103], beter: garant[104] van de gemeene gratie, verzekering van humaniteit[105].

Deze beide rijken houdt Kuyper, als Luther, streng onderscheiden[106]. Hij blijkt een — typisch Luther[107]! — vrees voor menging te kennen. Wie christologie en theologie verwart — iets, waarvoor ook Luther heilig paste[108] — gaat in tegen Schrift en belijdenis[109]. Het onderscheid is als tussen uiterlijk en innerlijk[110], zonder dat dit uiterlijke aspect ook weer niet zijn innerlijke zijden zou hebben[111] en zonder dat het iets te maken zou hebben met godsdienst als Privatsache[112]. Het is het onderscheid tussen ambt en persoon[113], mens en zondaar[114], Schriftuur en Natuur[115]. Wat deze natuur betreft: zij ver-

---

99 Kuyper, *G. G.* III, 11 cf. Pro rege I, 189, 440, 449: „Jezus is koning in zijn koninkrijk, en zij (de koningen R.) zijn koning in hun koninkrijk, dat hun is toegewezen, beide malen krachtens het bestel, de beschikking en de verordening van God drieënig." Het „*eenzelfde* terrein", dat Kuyper, *G. G.* II, 634 bepleit, betekent: geen twee rijken leer als gesloten systeem. Het sluit de praktijk, zoals Diepenhorst, *Alg. genade,* 27 terecht opmerkt, echter niet uit cf. *Chr. staat,* 176. Van Ruler, a.w. 20 heeft gelijk, als hij zegt, dat het lijkt, dat „K. een twee terreinen leer (binnen-de-kerk—buiten-de-kerk) aanvaardt en dat dan rest-loos verdeeld over particuliere genade(kerk) en gemeene gratie (niet-kerk) cf. Thielicke, a.w. II, 4244, 4272.

100 Ridderbos, a.w. 95 cf. 323.

101 Törnvall, *Regimentenlehre,* 413: „recht verstanden sind die beiden Regimente eine Lehre von Staat und Kirche".

102 Kuyper, *G. G.* III, 20.

103 Kuyper, a.w. III 51, waar wij horen, dat staat en overheid van de gemene gratie „de klaarste en meest grijpbare openbaring" zijn.

104 Kuyper, a.w. 20 laat zien, dat staat en overheid niet de gemene gratie *zijn,* maar er het „instituut" van vormen.

105 Kuyper, a.w. I, 47.

106 Kuyper, a.w. III, 278: verwart men „het zichtbare en onzichtbare, het uitwendige en inwendige, het burgerlijke en het kerkelijke leven, de gemeene gratie en de particuliere gratie", dan gebeuren de grootste ongelukken cf. Ridderbos, *Dial. theol.* 119. Langman, *De volkskerk,* 101, ziet terecht van hieruit Kuyper de volkskerkgedachte bestrijden.

107 Kuyper, a.w. III, 31 verwijst naar de Duitse boerenopstand.

108 Bornkamm, *Zwei Reiche,* 26 toont verschil èn verband bij Luther.

109 Kuyper, a.w. III, 278—281.

110 Kuyper, a.w. III, 111 cf. *E Voto,* IV, 100: „voor het *innerlijke* de zaligmakende genade ... voor het *uiterlijke* de algemeene genade".

111 Kuyper, *G. G.* I, 456: De gemene gratie „werkt overal waar burgerlijke gerechtigheid, huiselijke zin, natuurlijke liefde, menschelijke deugdsbetrachting, scherping der publieke conscientie, rechtschapenheid, trouw onder de menschen, en zin voor vroomheid het leven doordringt", cf. *E voto,* I, 148 over de „nobele heidenen", die „zoo diep ... in de diepte der dingen indrongen", alsmede, II, 204 over „nog zoveel rechtschapenheid en menschenmin" bij hen, die overigens Christus verwerpen. (Uít deze toon valt, wat we, IV, 101 vinden, waar oprechte liefde enkel bij christenen wordt gesuggereerd).

112 Kuyper, *G. G.* I, 226 cf. *Voleinding,* I, 14, waar Kuyper met nadruk protesteert tegen „*de religie als privaatzaak*".

113 Kuyper, *G. G.* II, 137 cf. Diepenhorst, *Chr. staat,* 159.

114 Kuyper. a.w. III, 111.

115 Kuyper,a.w. II, 589, III, 134, 140 vv., 200.

draagt zich zeer wel met de genade en profiteert daar rijkelijk van [116].

Ridderbos omschrijft de gedachte als volgt: „Het komt dus hierop neer, dat de gemeene gratie *bovennatuurlijk* genoemd kan worden, wanneer men bedenkt, dat ze niet uit immanente natuurkrachten, maar uit een ingrijpen Gods in de schepping voortkomt. Doch zij heet *natuurlijk*, omdat zij niet iets nieuws aan de natuur toevoegt, maar integendeel haar naasten oorsprong in de schepping vindt" [117]. Kuyper, kan men zeggen, kon in de gemeene gratie zowel het natuurlijk karakter van de genade, als het genadekarakter van de natuur beklemtonen. Het is duidelijk, dat hier aanrakingspunten liggen tussen Rome — en dan niet alleen dat van Schonenberg [118] — en de reformatie: en dan niet alleen die van Kuyper. Velema denkt zowel in het eerste als in het laatste geval teveel aan een noviteit [119]. Kuyper zelf zou dat, voor wat Rome betreft, wel eens met hem hebben eens kunnen zijn. Het is bijv. de vraag, in hoeverre hij Rome dualisme mocht verwijten [120], al doet hij het soms slechts „min of meer" [121]. Dit omdat de exponenten natuur en genade bij Rome parallelle trekken vertonen met die van algemene en bijzondere genade in de reformatie, op welke parallel, zij het ten onrechte soms enkel bij Kuyper [122], — en nogal eens met voorbijzien van het feit, dat de kwestie, waarom het gaat tussen Rome en Reformatie niet direct schuilt in de parallellie van genoemde exponenten maar in de vraag of er ook van een parallellie in de *verhouding* onderling gesproken kan worden — is gewezen. Ook Rome kent een de natuur „reddende genade [123], die Kuyper noemt als synoniem van de algemene genade [124].

---

[116] Kuyper, a.w. II, 17, 21, 65, 91, 613 v., III, 110 laat natuur en gemene gratie in elkaar grijpen. Voor het sterk natuurlijke cf. *Pro rege*, III, 16, 34, 42, 44.

[117] Ridderbos, *Theol. Cultuurbesch.* 64, cf. 285.

[118] Rahner, *Natuur en genade*, 9 suggereert niet alleen, dat men de verhouding natuur en genade inniger moet denken dan de gangbare opvatting, maar ook, dat alle gegevens hierover van het kerkelijk leergezag „ook dan" gehandhaafd kunnen worden cf. Albers, *Natuurrecht*, 179, Miskotte, a.w. 1323 over het verband tussen thomisme en *algemene* openbaring, Diepenhorst, *Chr. staat*, 605 over Augustinus.

[119] Velema, *De leer van de Heilige Geest*, 226 v.

[120] Kuyper, *G. G.* II, 70.

[121] Kuyper, a.w. II, 85.

[122] Velema, a.w. 226. Bremmer, a.w. 227 ziet het verband voor Bavinck. Ook Heideman, a.w. 179, 225. Diepenhorst, *Chr. politiek*, 107 ziet het met het natuurrecht, niet met Rome.

[123] Ridderbos, a.w. 13 noemt deze *gratia sanans*, „die in onderscheid van de *gratia elevans* tot het terrein der natuur beperkt blijft met het doel „die aus der Sünde stammenden Unzulänglichkeiten und Schwächen, die Wunden der Natur zu heilen'", waarbij hij verwijst naar Grabmann, *Die Kulturphilosophie des Hl. Thomas von Aquin*, 1925, 4. Het lijkt hem dan ook „minder juist in dit verband van een dualisme tusschen natuur en genade te spreken". Het gaat ook hem om de verhouding cf. Kuypers spreken over de G. G. als dispositie voor de P. G. (II, 91), welk aanknopingspunt Rome, 57 niet wordt gegund. Het is zodoende ook niet helemaal duidelijk, hoe Dooyeweerd, *Chr. staatsidee*, 37, kan zeggen: „Kuyper heeft op Calvijn's voetspoor radicaal gebroken met het Middeleeuwsch en Lutheraansch dualisme van natuur en genade". De overeenkomst tussen Middeleeuws en Luthers is niet onduidelijk, maar die tussen deze twee en Calvijn en Kuyper. Op z'n minst zouden we moeten zeggen: het verschil is tè duidelijk bij Dooyeweerd.

[124] Kuyper, a.w. I, 221.

Men kan Kuypers usus politicus zeker ook technicus noemen [125]. Maar deze betekent dan, nogmaals, behalve zeer veel uiterlijks [126] en opervlakkigs [127], ook zeer veel innerlijks en hogers [128], ja — evenals bij Luther [129] — wezenlijks [130]. Ook al kent de ongelovige niet de „*oorsprong, den samenhang en de bestemming der dingen*" [131] en in zoverre niet de „ware" wetenschap [132] etc., hij is op het terrein der gemeene gratie nog tot zeer veel in staat. Deze betekent dan ook meer dan enkel „externe" beteugeling, zij verschaft zich ook een steunpunt „in de mens zelf" [133]. De inexcusatief veronderstelt ook hier een incitatief [134]. Hiermee zijn wij in de buurt gekomen van het natuurrecht of de iustitia civilis [135], ja van een natuurlijke godskennis [136]. Zonder dat men een en ander, evenmin als dit bij de reformatoren het geval kon zijn, nu in systeem zou kunnen gaan brengen. Daarvoor gaat het alles te bewegelijk toe [137].

Er is een verschil tussen Kuyper en Thielicke. Bij de eerste is het normatieve minder gescheiden van het technische [138]. Thielicke heeft gelijk, als hij er op wijst, dat al het technische ook zijn wezenlijke kanten heeft [139]. Maar hij is, meer dan Kuyper, vergeten hoezeer al het wezenlijke ook zijn technische kanten heeft. De dingen zijn nu eenmaal wezenlijker, maar ook technischer dan wij denken, meer bijzonder en meer

---

[125] Thielicke, a.w. I, 671—674, II, 1, 1350, II, 2, 122 spreekt van „organicus" maar bedoelt cf. II, 2, 122 een technische autonomie.

[126] Kuyper, a.w. III, 111.

[127] Kuyper, a.w. III, 514.

[128] Kuyper, a.w. I, 456.

[129] *W. A.* 51, 238.

[130] Kuyper, a.w. III, 121 noemt bijv. ook de niet-christelijke staat een „wezenlijke" staat, cf. 130, alsmede, 304 een niet-christelijk gezin een „wezenlijk" gezin. Diepenhorst, *Chr. staat*, 182 heeft hiertegen bezwaren. Wij kunnen ze in het algemeen niet plaatsen, hoogstens kunnen wij dat, als hij, 203 zegt: „De bewering, dat bij een onderzoek onder de heidenen het klaarst ervaren wordt, wat een staat is, mist waarheidsgehalte".

[131] Kuyper, a.w. III, 508, cf. 499.

[132] Kuyper, a.w. III, 500.

[133] Berkouwer, *Beeld Gods*, 164 wijst hierop naar aanleiding van Kuyper, a.w. I, 256 cf. 9, 253, II, 21, 606 v., IIII, 53, 74 vv., 502.

[134] Kuypers onderscheid, a.w. II, 605 v tussen de constante en progressieve werking der gemene gratie is dan ook niet helemaal ter zake, zoals ook niet die tussen een, 246 negatieve en positieve werking.

[135] Kuyper, a.w. II, 200, 304. Künneth, a.w. 531 geeft de nabijheid toe, maar zegt ten onrechte, dat Kuyper een en ander officieel afwees cf. Diepenhorst, a.w. 168: „Hij richt zijn aandacht op het natuurrecht, dat hij als een gift van Gods algemeene genade beschouwt".

[136] Kuyper, a.w. I, 330, 334 v., 339, ten tijde van Israel. Voor het heden zie, 9 en *Heilige Geest*, I, 19 cf. Ridderbos, a.w. 99. Dit neemt natuurlijk niet weg, dat hij, evenals Luther en Calvijn, gemene gratie met afgodendienst kan bewijzen cf *G.G.* I, 414.

[137] Kuyper, a.w. III, 76 spreekt, behalve van een aangeboren idee, van „traditie, historie en genie". Ook wanneer hij over art. II van de *Ned. Geloofsbel.* spreekt als over Schrift en Natuur (II, 589), verstaat hij onder de laatste een allerlevendigst geheel (III, 14) conform art. II, dat de natuur helemaal niet noemt.

[138] Thielicke, a.w. I, 671—674, II, 1, 1350.

[139] Thielicke, a.w. II, 1, 1361.

algemeen. Kuyper kent „tweeërlei wetenschap" [140], doch slechts „één logica" [141], waardoor al weer iets van het eerste wordt teruggenomen [142]. Hij kan spreken van een „zeer breed" en *„gemeenschappelijk terrein"* [143] en dat „niet alleen bij de natuurkundige wetenschappen, maar ook wel terdege bij de geestelijke" [144]. Ridderbos heeft er terecht op gewezen, dat bij Kuyper onder het technische „de kunst om logisch te redeneren" valt [145], maar het „zedelijk, zulks in onderscheid van het geestelijk leven" [146] niet minder. Hij voegt er aan toe, dat wij de uitdrukking „technische vermogens" bij Kuyper zo ruim mogelijk moeten opvatten [147] en dat het dan ook niet eenvoudig is het „zedelijk-godsdienstige" en het „verstandelijk-artistische" bij hem uitéén te houden [148]. Relevant is hier een werking van de Heilige Geest, die „met zaligmakende wedergeboorte niets te maken heeft" [149], iets, waarover wij Calvijn hebben horen spreken en waarvoor in de jongste tijd, als voor een „onderontwikkeld" gebied, Althaus weer aandacht heeft gevraagd [150]. Hij kan er voor terecht bij Kuyper!

Niet alleen angst voor menging, ook angst voor scheiding is, evenals bij Luther, aanwezig [151]. Vandaar dat men toch eigenlijk niet van een dualisme mag spreken [152], tenminste niet in malam partem. Juist om dit te vermijden vecht Kuyper, evenals Luther, op verschillende fronten [153]. Vocht deze tegen de Schwärmer, Kuyper tegen het „Doperse" [154]:

140 Kuyper, *Enc.* II, 102—125. Bavinck, *Collegedictaat* '96—'97, 177 heeft er op gewezen, dat Kuyper zijn tweeërlei wetenschap verdeeld over wedergeborenen en onwedergeborenen, niet kan, maar ook niet wil handhaven cf. Bremmer, a.w. 40.

141 Kuyper, a.w. II, 108.

142 Kuyper, *Pro rege*, I, 235 over het vaststaande van „streng onderzoek", in onderscheid met de wetenschap als „stelsel".

143 Kuyper, *Enc.* II, 105 v. cf. 114.

144 Kuyper, a.w. II, 106.

145 Ridderbos, a.w. 142.

146 Ridderbos, a.w. 104.

147 Ridderbos, a.w. 142.

148 Ridderbos, a.w. 154.

149 Kuyper, *Heilige Geest*, I, 49.

150 Althaus, *Paulus und Luther*, 33, met verwijzing naar *Inst.* II, 2, 13—17.

151 Ridderbos, *Dial. theol.*, 119 spreekt in bijna Lutherse termen van „elkander *aanvullen*" en „*nodig*" hebben cf. Kuyper, *G.G.* I, 498 v., II, 631—645, 653, III, 122, *Pro rege*, I, 275 v.: „Kerk en wereld zijn niet twee hermetisch afgesloten levenssferen. De Kerk is in de wereld. Er gaat van haar invloed op de wereld uit, en omgekeerd invloed van de wereld op haar". Wanneer hij heel fel gaat scheiden, 498—509, gaat het — cf. 501 — over het rijk van Satan tegenover dat van Christus.

152 Ridderbos, a.w. 122: „In ieder geval merken wij bij Kuyper niet meer dualisme (Van Ruler), polair-dualisme (Zuidema) of dialectiek (Velema) dan in de bijbel is te vinden" cf. *Theol. cultuurbesch.* 322. Op grond van deze zin had men minder weerstand bij Ridderbos — cf. 123 — kunnen verwachten tegen Velema's weergave van Kuypers gedachtengang als „dialectisch" — in aansluiting bij Zuidema, a.w. 4 — cf. *De leer van de Heilige Geest*, 124, 132, 199, 226 vv., 236, maar tevens bij Velema een grotere waardering voor de gecompliceerdheid van Kuypers denken. Waarbij wij voor ons zelf bij „dialectisch" niet enkel denken aan een „denkwijze, welke ja en neen verenigt" cf. Zuidema, 73 — maar vooral aan het „met twee woorden spreken" cf. Velema, 132. Ook Luthers denken kan men met „dialectisch" weergeven cf. Lau, *Luthers Lehre*, 93.

153 Kuyper, a.w. *G.G.* I, 11, Haitjema, *Cultuurwaardering* 103—105.

154 Kuyper, *G.G.* I, 468, II, 69.

vandaar de cultuur. En vocht Luther tegen de Roomsen, Kuyper tegen „de modernen" [155]: vandaar de wedergeboorte. Contact genoeg overigens tussen het een en het ander [156]!

Hier treedt — meer dan bij Luther — een trait d'union tussen de twee rijken op. Het een kan niet van het ander afblijven, het éne rijk niet van het andere, de ene gratie niet van de andere, de kerk niet van de staat, de andere usus niet van de civilis. Wat is deze angst voor scheiding, deze Kuyperiaanse agressiviteit: antithese? Ongetwijfeld. Maar waarom: angst voor de wereld van nu? Zeker. Maar óók: anticipatie op de wereld van straks. De particuliere genade verhevigt, beter: corrigeert — dat heeft Van Ruler goed gezien, al is hij het er niet mee eens [157] — de gemeene gratie, een gedachte, die Kuyper veelvuldig [158] beklemtoont en die hij in de Vrije Universiteit een bijzondere gestalte heeft willen geven [159]. Juist de christen immers is de promotor van de secularisatie in de zin van een — overigens gebleven — ontwikkeling van het menselijk geslacht [160]. Zó heiligt hij de wereld [161] en wordt het publieke leven van zijn daemonie ontdaan [162]. In deze zin kan men Kuyper „christelijker" noemen dan Luther.

---

155 Ridderbos, *Theol. Cultuurbesch.* 23, 271.

156 Kuyper, a.w. III, 122.

157 Van Ruler, *Kuypers idee,* 98 v. Men vraagt zich overigens af, wat het verschil is tussen Kuypers opvatting en die van Van Ruler, *Droom en gestalte,* 88: „Christelijke cultuur is gekerstende cultuur, dat is cultuur, welke uit de heidensche natuur opkomende, geordend wordt door de tucht van het Woord Gods. Christendom is vermenging van openbaring en heidendom".

158 Kuyper, a.w. III, 142: „een land kan geregeerd worden enkel bij het licht der Natuur; doch zoo het licht der Schrift er bij komt, wordt de regeering van het land des te beter" cf. mede voor andere verbanden, I, 279, 293 v., 468, 504, II, 84, 184, 245—253, 278, 634, 653, 664, 668, 671, 674, 679 v., III. 62, 76, 109, 135, 137, 144, 152, 289, 315, 329, 336, 344, 374 v., 394, 405, 441, *Pro rege,* I, 185 v., 446 v., *Enc.* II, 349, *Dict. dogm.* III, 129. Ridderbos a.w. 192 spreekt van iets, dat Kuyper ‚van bijzonder groot belang" heeft geacht en Van Ruler, a.w. 32 noemt deze stelling „schering en inslag".

159 Van Ruler, a.w. 85, 113. Haitjema, *Zestig jaren,* 38 vindt, dat „met eerbied moet worden uitgesproken, dat achter Kuyper's Universiteitsstichting het machtige ideaal gloeide van een herkerstende Europeesche cultuur. In zijn stoute toekomstdroomen zag Kuyper omstreeks 1880 die Vrije Universiteit worden tot de bakermat van een nieuw Europeesch cultuurleven".

160 Kuyper, *G.G.* I, 26, 90, 219, 452, 458—505, II, 24, 28, 121, 249, 604 vv., 622 v., 626, 630 v.: „het einde is dan toch, dat de menschheid er komt, dat ze zich opheft uit haar ingezonkenheid, dat ze tot telkens hooger standpunt opklimt, en dat de principiële Scheppingsordinantie, die voor den val gegeven was, en hierin bestond, dat de mensch over heel de natuur heerschappij zou erlangen, dank zij de ‚gemeene gratie', ook *na* den val tot uitvoering komt" cf. *Calv.* 80. Men denkt aan wat Gloede, a.w. 335 zegt naar aanleiding van Calvijn, *C.R.* LIII, 335: „selbst die Sünde hält Gott nicht auf". Dwz. de ontwikkeling is gebleven. Zij is, *Pro rege,* III, 17 „wel omgebogen", maar „niet verstoord" en komt, 8 „aldoor . . . hooger". Niettemin moet de particuliere gratie haar aan haar einddoel helpen, aan haar plaats van bestemming. Ten diepste betekent dit, dat de Koning moet ingrijpen (I, 479).

161 Kuyper, *G.G.* II, 284—291, 329—335. Híer haalt hij, 261, 275—283, Matth. 5 : 14 en 16 bij aan. Ten onrechte speelt Van Ruler, *Kuypers idee,* 17 de centraliteit van de heiliging bij Calvijn uit tegen die van de wedergeboorte bij Kuyper. Hij weet cf. 22, 93 vv. beter cf. Von Meyenfeldt, a.w. 79.

162 Ridderbos, a.w. 208, waarmee wij in de buurt van Gogarten komen.

Wij zullen dit nader moeten verduidelijken, want ook Luther weet — „Ein Blick in die Heilige Schrift des Alten oder Neuen Testaments bestätigt es —: Nullus sanctus ... non (fuit) aliquid vel in oeconomia vel politia"[163]. En Heckel chargeert — dezelfde n.b., die op het bovenstaande wijst! — als hij zegt: „Zwischen beiden ist vielmehr die grosse Kluft befestigt; keine christliche Philosophie und keine Theologie kann darüber eine Brücke schlagen, und wäre es auch nur der schmalste Steg"[164]. Wanneer hij hiermee iedere gedachte aan een aanknopingspunt, een stuk synergisme dus, wil vermeden zien, heeft hij gelijk. Hij heeft geen gelijk, wanneer hij iedere combinatie bij Luther tussen het christelijke en het wereldlijke wil ontkennen. Lohse heeft, niet ten overvloede, op de aanwezigheid van een „christiana et libera ratio" bij Luther gewezen[165] en Arnold heeft gelijk, als hij zegt: „Selbstverständlich kennt Luther auch eine christlich bestimmte Vernunft und weiss er, dass diese weit mehr vermag als der natürliche, gesunde Menschenverstand"[166] en Künneth, als hij beweert: „So sehr auch heidnische Obrigkeit eine ‚gute' Obrigkeit zu sein vermag auf Grund der Ratio, so kommt doch den Christen in den Ämtern, insonderheit den obrigkeitlichen Funktionen als Furst, Richter, Lehrmeister, Hausvater, eine besondere Verpflichtung zu". Hij gelooft in het bestaan van een christelijke overheid, die zich bij Luther haar zin bewust is, méér dan een niet-christelijke. Maar dit betekent geen sprong van overheidspersoon tot overheid, die van het persoonlijke tot het zakelijke en het is relevant, dat Künneth zelf de gedachte, getuige zijn persoonlijke critiek op de christelijke staat, partij en politiek[167], niet verder dóórtrekt. Dat kan hij als Lutheraan ook moeilijk. De eerst ter sprake gebrachte „Synthese"[168], heet dan plotseling typisch „Calvijns"[169]! Dus: Luther kent de „christelijke combinatie". Als Elert dit heeft gezegd[170], voegt hij er echter niet zonder reden aan toe: „Es fragt sich nur, was er darunter versteht", om vervolgens, wat de „Anwendung des Evangeliums auf die Beziehungen menschlicher Gerechtigkeit" betreft, toch meer bij de overheidspersonen dan bij de overheid terecht te komen. Het onderweg van het één naar het ander, zoals dat later bij Kuyper in de christelijke partij zou uitkomen, heeft hij gemist, zijn tertium comparationis, bleef te zeer in het Woord besloten[171]. Met enige christelijke *blok*vorming zou Luther weinig raad geweten hebben[172], dat betekent dus ook met de wenselijkheid van een christelijke staat[173]. Zoals Luther in het algemeen „sehr sparsam" is „mit Andeutungen über die Richtlinien fur eine ... Reform

---

163 Heckel, Lex charitatis, 162, met verwijzing naar *W.A.* 40, III, 207.
164 Heckel, a.w. 46.
165 Lohse, a.w. 99 met verwijzing naar *W.A.* 6, 559 cf. van dezelfde 14, 64, 112, 128, 131.
166 Arnold, a.w. 83.
167 Künneth, a.w. 93 v. cf. 171, 475.
168 Künneth, a.w. 95.
169 Künneth, a.w. 518.
170 Elert, *Morph.* II, 331 v.
171 Torrance, *Kingdom,* 33.
172 Wolf, *Peregrinatio,* 204. Volgens hem „gibt es für Luther ... auch keinen ‚christlichen' Staatsmann" hetwelk te ver gaat.
173 Thielicke, a.w. II, 2, 41, 1841.

der Welt" — het accent zal hier overigens minder op „Reform" dan wel op „Welt" moeten liggen — en „Jede Art von Programm fehlt" [174], zo komt hij ook aan de gedachte van een christelijke staat in welke vorm dan ook, niet toe [175]. Ook Diem beklemtoont met reden, „dass Luther kein ‚christliches' Staatsrecht bieten kann noch will, sondern die Person des Fürsten unterrichten möchte. ‚Darumb weyss ich keyn recht eym fursten fur zuschreiben, sondernn will nur seyn hertz unterrichten, wie das sol gesynnet und geschickt seyn (WA 11, 273)'" [176]. Dat betekent niet, dat Luther abstract gepreekt zou hebben en hoeveel heeft hij niet gepreekt, Heintze wijst daar terecht met klem op [177]! En het blijft waar, waar wij mee begonnen zijn: „Das sozialethische Handeln macht im eigentlichen Sinne die ‚Heiligung' für Luther aus" [178]. Nee, men kan hem niet verwijten, dat hij weinig of niet over van alles en nog wat gepreekt zou hebben, hoogstens, dat hij er zoveel over *gepreekt* heeft [179]. Ten onrechte acht Thielicke alleen deze aanpak christelijk [180]. Reformatorisch en personalistisch worden door hem op één lijn gezet. Het protestantisme kent bij hem dan ook niet „das Problem eines christlichen Staates", slechts „das Problem des christlichen Staatsmannes" [181]. Het adjectief „‚christelijk' eignet nach protestantischem Urteil nicht der Institution, sondern den Menschen" [182]. Wanneer nu toch Kuypers bijdrage aan een christelijke politiek een zeer „persoonlijke" is geweest, dan behoeft dit minder op invloed van Luther te wijzen, zoals Thielicke suggereert [183], dan wel op het feit, dat het beweeg uit onze tijden een maatschappelijk beweeg is [184], iets, waarvoor Kuyper bijzonder gevoelig geweest is" [185] en dat door Thielicke, die zich toch het „Zeitalter der Soziologie" bewust zegt te zijn [186], te weinig bij zijn kijk op Kuyper is verdisconteerd. Behalve, dat bij Kuyper óók een rol gespeeld heeft een bepaalde nuchterheid ten aanzien van het bereikbare. Kuyper was nimmer bereid het practische voor het visionnaire in te ruilen — juist daarom kon hij het calvinisme van Hoedemaker maar moeilijk meemaken. Ook Kuyper droomde nog de droom van een corpus christianum, maar hij droomde hem zeer werelds, qua middelen èn perspectief.

---

174 Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf*, 43.
175 Heckel, a.w. 180.
176 Diem (Harald), a.w. 72, cf. Holl, a.w. 347, Uhl, a.w. 91, Seeberg (R), a.w. IV, I, 370, Seeberg (E), a.w. 209, Torrance, a.w. 32 v., Heintze, a.w. 208, Sperl, a.w. 63 v.
177 Heintze, a.w. 198, 208.
178 Wolf, a.w. 230.
179 Lau, a.w. 76, 87 wijst er bovendien op, hoezeer de preek bij Luther strafpreek is. Luther is onderweg naar de heiliging, dikwijls in de angst voor het farizeisme blijven steken of er, anders dan Calvijn, hevig door geremd, kan men zeggen cf. de kwestie van de tertius usus legis.
180 Thielicke, a.w. II, 2, 1967.
181 Thielicke, a.w. 3839. Hij kent geen „architectonische" critiek zools Kuyper cf. Boerwinkel, a.w. 39 en De Gaay Fortman, *Archit. critiek.*
182 Thielicke, a.w. 3965 cf. 4208.
183 Thielicke, a.w. 4245, 4266.
184 Rosenstock-Husey, *Heilkraft*, 29, 39 v.
185 Kuyper verstaat onder wereld vooral de maatschappelijke wereld. Hier is, *Pro rege*, III, 64 een „reusachtige ontwikkeling" gaande.
186 Thielicke, a.w. 4253.

Calvijn

Behalve „christelijker" dan Luther, was Kuyper „wereldser" dan Calvijn. Niet, dat hij niet alles van Calvijn zou hebben. Hij heeft zich niets liever dan diens copiist willen noemen [187] — al was hij ongetwijfeld méér dan dat [188]. Als we van Kuyper horen, dat, wat de waardering van het wereldleven betreft, de Calvinist de bondgenoot is van de humanist [189], dan is dat iets, dat ook slaat op Calvijn. Wanneer dat geen relativering van de menselijke corruptie inhoudt, dan wel een nuancering in de beschouwing daarvan, dan doet ook weer de één niet voor de ander onder. Omgekeerd heeft Kuyper de neutrale staat bestreden [190] en, evenals Calvijn, de christelijke staat gewild — al wilde hij hem zeker ànders [191] — en al had hij, evenals Luther, moeite met de combinatie [192], hij kon zich deze zeer wel voorstellen.

Wij gaan even dieper in op genoemde „nuancering" in de beschouwing van de menselijke corruptie. Kuyper laat deze nuancering plaats vinden

---

[187] Kuyper, *Bedoeld*, 46: „Ik ben niet origineel, ik doe niets dan copiëren. Wat ik op theologisch, kerkrechtelijk en staatkundig gebied beoog is niets dan een zuivere copie te leveren van wat Calvijn en zijn school beoogde".

[188] Hepp, a.w. 9: „Hij deed zich ook hier als een trouw ‚copiïst' kennen". Dat is meer bezijden de waarheid dan wat Romein, *Erflaters*, 755 uitspreekt naar aanleiding van Kuypers woord, dat wij zojuist aanhaalden, nl. dat dit een „beminnelijk-eenvoudige vergissing" is, al is ook dat niet helemaal raak. Maar de uitdrukking „copie" dekt de waarheid niet. Wel heeft Kuyper — in tegenstelling met Groen bijv., die geen heil verwachtte van een „omvangrijk herstel der calvinistische levens- en wereldbeschouwing uit lang vervlogen dagen" (cf. Van Schelven, *Uit den strijd*, 165) — zoiets bedoeld, maar hij is daarbij, merkwaardigerwijs tot een veel zelfstandiger vormgeving gekomen dan Groen, getuige ook wat wij vinden in *Calv.* 89: „Niet in wat het Calvinisme overnam, maar wat het nieuw schiep, moet de diepe grondtrek gezocht van zijn karakter".

[189] Kuyper, *Calv.* 107.

[190] Kuyper, *G.G.* III, 179 v. Ten onrechte beweert Künneth, a.w. 531, dat de staat bij Kuyper „nur ein neutraler" kan zijn cf. Diepenhorst, a.w. 234: „Scherp laakte Kuyper den neutralen staat — iets wat tal van zijn bestrijders niet schijnen te weten", 122: „De weigering van een christelijke staat vindt men altijd in een bepaalde beteekenis: wanneer hij het hem toegemeten terrein overschrijdt, wanneer hij doet, wat de kerk alleen kan verrichten" en, 178: Kuyper „omschrijft den christelijken staat als den in overeenstemming met Gods wil ingerichten en bestuurden staat", met verwijzing naar Kuyper, 152 cf. Langman, a.w. 139, 145.

[191] Ridderbos, a.w. 20 vestigt de aandacht er op, dat sinds Calvijn de grenzen tussen kerk en staat anders getrokken worden. Kuyper, 269 kwam „krachtens zijn beginsel voor de geestelijke vrijheid van zijn ongelovigen medeburger op". Men kan zich inderdaad, 28 „ter verdediging van Hoedemaker in dit opzicht ten dele op Calvijn beroepen". Over de verhouding van de overheid tot de eerste tafel dacht Kuyper zeker meer Luthers — ook Luther kent overigens een overheidstaak buiten de 2e tafel cf. Seeberg (R), a.w. VI, 1, 370 — dan Calvijns. Daarmee wordt de gewenste „christelijkheid" van de staat niet weggenomen. Juist het feit dat Kuyper enkel de kerk als instituut tegenover de staat plaatst (a.w. III, 100) bewijst hoezeer de kerk als organisme er midden in zit!

[192] Kuyper, a.w. III, 152. Diepenhorst, a.w. 122 suggereert als motief een bekend reformatorisch motief: het kuis houden van de christennaam. Toch zit er meer achter dan alleen het zuiver houden van de particuliere gratie: ook de zelfstandigheid van de gemene — het motief, dat Velema, *De leer van de Heilige Geest*, 194 zeer ter zake opgeeft voor Kuypers afwijzen van de volkskerk — als *Enc.* III, 329 zegt, dat ook de staat „het epitethon van ‚christelijk' nooit anders dan als nadere qualificatie ontvangen kan".

doordat hij scheidt tussen wezen en natuur van de mens [193], iets, wat ons minder geslaagd lijkt, omdat het verschil ons niet erg duidelijk te maken lijkt [194] en Kuyper bovendien zichzelf op dit punt tegenspreekt, als hij de natuur af en toe een wezenlijke plaats toedient [195]. De bedoeling van de onderscheiding — zoals van zovele op dit punt, die qua schematisering even onduidelijk zijn als qua bedoeling evident — is echter niet moeilijk: nuancering van de totale corruptie. Wanneer men deze bedoeling niet voor ogen houdt, kan men zich ook door Calvijns zegswijze op dit punt in verwarring gebracht voelen, als hij bijv. spreekt over „vitiata et prope deleta" [196] en even later [197] weer zegt: „naturale donum ... non potuit in totum deleri; sed partim debilitata, partim vitiata fuit ... ne hominis naturam in totum vitiosam putemus". Het gedeeltelijke van de ene uitspraak verdraagt zich moeilijk, naar het schijnt, met het totale van de andere. Maar wederom is de bedoeling, ook van het „partim" — „partim" niet onduidelijk (= aan de ene kant — aan de andere kant) en helemaal duidelijk wordt de zaak als Calvijn het „coram Deo" gaat gebruiken [198]. Torrance werpt niet alleen het probleem op: „It is difficult to see how there can be any ultimate reconciliation between Calvin's doctrine of total perversity and his doctrine of a remnant of the *imago* dei" [199], maar weet ook het antwoord: „It is because faith must speak of salvation and forgiveness in total terms that it must also speak of sin and depravity in total terms. It is only within this context of grace, and only on the ground of this grace, that we have any right to make such a total judgment upon man as he is" [200]. Calvijn maakt het z.i. duidelijk, „that *spiritually* fallen man is dead — *not sick but dead* ... It is important to notice, however, that Calvin makes a clear distinction between the natural and the spiritual" [201]. Kuyper heeft recht op dezelfde kijk. Als hij er een „rest"-theologie op nahoudt, leert hij de kleine overblijfselen toch weer niet quantitatief [202]. Men mag dan ook niet zeggen: „,De trekken van het beeld Gods vind ik bij den zondaar in nog enkele goede dingen, die hij overhield'. Neen, maar de trekken van dat beeld, of, wilt ge, de nawerking van dat beeld, zie ik *in alles*, wat de zondaar uitricht" (behalve, dat hij ook *„in alles"* besmet is!) [203]. Zo kan Kuyper de mens zien „in zijn gewoon bedrijf" èn de mens „als zondaar" [204]. Wij geloven, dat dit soort onderscheiding consequenter is — ook „innerlijk" consequenter, omdat Kuyper de

---

[193] Kuyper, *G.G.* I, 134 v., II, 57 vv., *E voto*, I, 52.
[194] Gogarten, *Neuzeit*, 39.
[195] Kuyper, *E voto*, III, 512 v.
[196] *C.R.* XXX, 139.
[197] *C.R.* XXX, 196.
[198] *C.R.* XXX, 211.
[199] Torrance, *Calvin's doctrine*, 93.
[200] Torrance, a.w. 85 cf. 20, 87, 178: „The Cross *depotentiates* all natural theology".
[201] Torrance, a.w. 88 v. cf. 97.
[202] Kuyper, *Heilige Geest*, II, 31—34.
[203] Kuyper, a.w. II, 34. Velema, *De leer van de Heilige Geest*, 87 heeft dit te weinig gehonoreerd.
[204] Kuyper, *G.G.* III, 111.

gemeene gratie zich toch ook over „het hogere" ziet ontfermen [205] en „hoger" en „lager" samennemen [206] — dan die tussen het „lagere" — het „verstandelijk-artistische" — en het „hogere" — het „zedelijk-godsdienstige" — van de cultuur, waarmee Kuyper de door Jezus in Lukas 16 : 8 genoemde voorsprong van de kinderen der duisternis op de kinderen des lichts wil verduidelijken [207]. Niet, dat ons deze onderscheiding nu ook weer zinloos lijkt, maar het mag ons niet verbazen, dat Kuyper de behoefte kent haar om te zetten in bijv. die van „religieus"-„stoffelijk" [208] of te laten cirkelen om het „zaligmakend" of niet [209].

Behalve een christelijke, kan Kuyper zich echter ook zeer wel een niet-christelijke staat denken [210]. Zoals hij zich de particuliere gratie eenvoudig niet kon dromen zonder de gemene [211] — al is er „tot de zaligheid leidende . . . in den gevallen mensch, ook onder de sterkste inwerking der gemeene gratie eenvoudig niets" [212] (hier moet Kuypers polemiek met Rome geplaatst [213] en uitspraken als „op zichzelve beschouwd kon ze (de particuliere gratie R.) desnoods geheel buiten het aardsche leven omgaan" [214]), dit sluit niet uit, dat de particuliere genade de gemene weet te honoreren en niet alleen als steunpunt, maar ook, zo niet als aanknopingspunt, dan toch als knooppunt, waarvan zíj alleen het geheim van de ontwarring kent [215] — zo kan hij zich de gemene gratie wel degelijk zonder de particuliere dromen en dat

---

205 Kuyper, a.w. II, 144.
206 Kuyper, a.w. II, 24, 121, 422 cf. Ridderbos, a.w. 219.
207 Kuyper, a.w. I, 421 v., 427 v.
208 Kuyper, a.w. I, 285.
209 Kuyper, a.w. I, 252. Hoe de G.G. er „coram Deo" voorstaat, lijkt ook een vruchtbaarder stelling dan de vraag naar het „op zich" ervan, waarbij Kuyper tot beurtelings pessimistische (415—426, II, 63 v., 86) en meer genuanceerde (II, 24) speculaties komt over het verdere verloop ervan, vooral „in het zedelijke".
210 *C.R.* LXXX, 269 tekent Calvijn bij 1 Tim. 2 : 1 v. aan: „Paulus voluit, non esse considerandum quales tunc essent principes, sed quales esse Deus vellet". Men lette ook op de Praefatio van de Institutie: „Nec iam regnum ille sed latrocinium exercet qui non in hoc regnat ut Dei gloriae serviat" (XXX, 12). Zeker kende Calvijn ook het verschil tussen een „goede" en een „slechte" staat en wist hij dit te honoreren cf. Gloede, a.w. 229 aan het adres van P. Barth. Maar Künneth, a.w. 512 heeft gelijk als hij oordeelt: „Calvin setzt bei seiner politischen Konzeption den christlichen Staat als selbstverständlich voraus". En dáárvan is bij Kuyper zó geen sprake.
211 Kuyper, a.w. I, 226, 222 v., 254, 426, 430, 445 v., II, 98, 120, 137, 140 v., 143 v., 152—157, 169, 171, 173—191, 612 v., 653, 679, 683 v. cf. Van Ruler, *Kuypers idee,* 51 v. Alleen al daarom heeft de Quervain, a.w. 199 het mis, als hij vraagt: „Ist sie eine rein irdische Wohltat, ohne wirkliche Bedeutung für Gottes ewiges Reich?"
212 Kuyper, a.w. II, 24.
213 Kuyper, a.w. I, 252.
214 Kuyper, a.w. II, 654. Ridderbos, *Dial. Theol.* 120 beklemtoont terecht de „pastorale" intentie van deze opmerking, waaruit men geen verdere conclusies mag trekken — zoals bijv. Velema, *Reaktie,* 16—21 dit doet — waar wij bij Kuyper, III, 523 lezen: „Het leven der particuliere genade *staat niet op zichzelf,* maar is door God geplaatst midden in het leven der gemeene gratie" (curs. R.).
215 Kuyper, a.w. II, 117: „zonder die *gemeene gratie* zou voor de uitverkorenen zelven geheel die *voorbereidende* genade ontbroken hebben, die ons Arminiaansch maakt, als we haar *particulier* nemen" cf. 91.

niet alleen straks, óók nu [216]. Wie Kuyper zegt, zegt ook secularisatie als „één der diepste grondgedachten van het Calvinisme" [217] en dit calvinisme is méér dan dat van Calvijn. Het is duidelijk, dat deze secularisatie in de eerste plaats betekent: òntkerkelijking [218] — en dat niet alleen tegenover Rome, maar, waar dit nodig was, ook tegenover de reformatie [219] — maar niet minder duidelijk, dat het om méér gaat dan dit [220]. Het betekent ook, dat Kuyper niet alleen dank zij en na, maar ook geheel náást de particuliere gratie een gemene uitzonderlijk heeft weten te waarderen [221]. Een, die ons „zeer veel" heeft te leren en „enkel bij wier licht" bijv. een overheid weet te regeren [222]. Behalve

---

[216] Kuyper, a.w. I, 426, II, 278, 635, III, 54: „Hier (in Rom. 2 R.) wordt toch duidelijk uitgesproken, dat onder de heidenen het licht van Gods Openbaring *niet* scheen, maar dat ze daarom toch in volslagen duisternis wandelden, doch beschenen werden door het wel min heldere maar ook zoo toch een heilig schijnsel uitgevende licht van die algemeene Openbaring", behelst kennelijk een drukfout. Wel spreekt hij, II, 274 eenmaal van een „volslagen donkerheid" in „Azië en Afrika", maar dit klopt niet op, 182, waar we voor dezelfde streken van een „ten dele" horen, noch op, III, 72, waar iedere „volstrekte donkerheid" wordt ontkend.

[217] Kuyper, a.w. II, 279. Thielicke, a.w. II, 2, 4247 spreekt van een staatsman „dessen ganzes Denken . . . und dessen eigentlich theologische *und* politische Leidenschaften ganz ausgesprochen durch die Auseinandersetzung mit diesem Säkularismus bestimmt sind".

[218] Kuyper, a.w. II, 51, 279, *Calv.* 24 vv., Van Ruler, a.w. 20, Ridderbos, *Theol. Cultuurbesch.* 197.

[219] Kuyper, a.w. II, 260—281 tegen de gedachte van de volkskerk.

[220] Van Ruler, a.w. 21, 49, 77, 92 heeft hier te weinig oog voor, al spreekt hij, 60 van „min of meer humanistisch" cf. 115 v. en, 74 over een „ontembaar cultuur-optimisme".". Een verwijt, hetwelk Ridderbos — ondanks wat we van hem vinden, a.w. 214, 216 — 274 schijnt te delen. Dit toch ten onrechte. In *Voleinding* I verweert Kuyper zich twee hoofdstukken lang (XVII v.) tegen de onderscheiding optimisme-pessimisme. Wèl is waar, dat Kuyper, *Enc.* III, 342 onder secularisatie méér dan ontkerkelijking blijkt te verstaan en wel een „algemeene vermenschelijking" cf. Diepenhorst, a.w. 118 over een door Kuyper gewenste zelfstandigheid tegenover dogma èn Schrift. Ridderbos, a.w. 325 vindt: „Liever dan alle paganistische geestesstroomingen op één hoop te werpen, heeft Kuyper oog gehad voor de onderscheidene werking van Gods gemeene gratie" en schat, dat Kuyper veel waardering gehad zou hebben voor het moderne, niet positivistische humanisme. Wat Lang, a.w. 17 voor Luther zegt: „Nach beiden Seiten habe er die Unabhängigkeit des Staates verfochten, sowohl gegenüber kirchlicher Bevormundung, als auch in der Erkenntnis, dass Staat und Evangelium ganz verschiedenen Lebenssphären angehörten", geldt ook voor Kuyper.

[221] Van Ruler, a.w. 12 vindt een „zeer breede waardering van de algemeen menschelijke cultuur" — cf. 20 — maar acht deze minder „motief", dan wel toevallig („al schrijvende") „resultaat". Beklemtoont hij echter eerst de noodzaak van de G. G. voor de P.G. in een verband, dat men volgens hem, 13 niet „innig en nauw genoeg" kan stellen, op dezelfde pagina ziet hij al „verzelfstandiging van de gemeene gratie" en dat Kuyper juist híer „lyrisch" wordt cf. 33. Deze regardeert dan bovendien niet alleen een door de P.G. beïnvloede G.G. (21) — welke beinvloeding dus wederzijds is (31) — maar ook een onbeïnvloede *G.G.* (37, 75), ondanks wat wij, 47 lezen. Ten onrechte ziet hij, 12 v. de G.G. slechts als werkplaats voor de P.G. en het motief ervan „niet in de cultuur*waardéering*, maar in culturele *activiteit* (curs. R.)". De zin deugt al niet als dilemma. Het is niet de gedachte van de zelfstandigheid van de G.G. die, 13 „Kuypers oorspronkelijke gedachte verduistert", maar van Rulers éigen visie hierop cf. Haitjema, *Cultuurwaardering*, wiens hele artikel en visie op Kuyper in het teken van de titel staat.

[222] Cf. noot 216.

bovengenoemd doel — substraat van particuliere genade — heeft de gemene gratie immers ook een geheel apart en zelfstandig doel [223]! Ook het wereldse vermag Gods oorspronkelijk plan met de wereld op zijn tijd uit te drukken en verdient daarom grote lof [224].

Nogmaals: dit alles heeft Calvijn ook, maar vooral bovengenoemde zelfstandigheid van het wereldse is door hem minder geëxploiteerd dan bij Kuyper het geval is [225]. We zeiden al: deze is „christelijker" dan Luther, om het populair te zeggen: zit er meer boven op. En hij is „wereldser" dan Calvijn: durft meer los te laten [226].

Van Ruler en de incarnatie

Wanneer Van Ruler zegt, dat de usus politicus de „meest omvattende" usus is, dan gaat hij ons eensdeels te ver in zijn bemoeiingen hiermee, anderdeels niet ver genoeg.

Wij beginnen bij het eerste. Voor Van Ruler betekent dit zelfs: liquidatie van de incarnatie [227]. Zulks met een beroep op Calvijns commen-

---

[223] Kuyper, a.w. I, 90, 254, II, 630 v., 635, 639, III, 124. Zo komen er passages voor in zijn werk, waar „het zelfstandig doel van de gemeene gratie gekend en bezongen wordt op een wijze, dat men verbaasd zoekt naar de functie van de particuliere gratie", zoals Van Ruler, a.w. 33 zegt. Inderdaad!

[224] Kuyper, a.w. II, 355 v.: „Ge moet niet tot de wereld komen als een meester tot schoolkinderen, als een arts tot de patienten van een ziekenzaal, maar als tot een wereld, die van uw familie, van uw vlees en bloed, van één geslacht met u is, als tot een wereld... waarvan ge weet, dat God haar zo lief heeft gehad, dat Hij haar zijn eeniggeboren Zoon schonk. Zoo moet gij dan die wereld lief hebben, en zoo liefhebben, dat ge haar u zelve geeft. En dat moet ge doen, niet als een kunstmiddel om haar te lokken, maar omdat ge het zoo ziet en gelooft, uw saamhorigheid met die wereld voelt, de profetie kent van haar wedergeboorte, en het allermeest hierom, dat immers alle werk der genade er op doelt, om de wereld aan den Satan te ontrukken, en haar weer te stellen tot *een naam voor onze God* die haar uitdacht, schiep en niettegenstaande haar verwildering in stand hield. Dit laatste doet God door zijn gemeene gratie". Een aangrijpende schildering van het motief der secularisatie, die aan Bonhoeffer doet denken. Het moet voor het geweld van dit soort taal zijn, dat Ridderbos terugschrikt, als hij Kuyper „cultuuroptimisme" verwijt, maar het moet eveneens voor het geweld van deze taal zijn, dat hij zwicht, wanneer hij, *Dial. Theol.* 126—129 het wereldse zelf zo apert blijkt te kunnen waarderen. Scherp hier tegenover staat de cultuurvisie van Aalders, *Cultuur,* 59: „De cultuur als zodanig ligt buiten de het heden, het verleden en de toekomst omvattende souvereine liefde Gods" of over de taak van de gemeente, 142: „Zij moet als Bruid van de eschatologische transcendente Christus tot de bereidheid komen, de cultuur geheel los te laten, om zich geheel aan God te houden". Terecht heeft Langman in zijn diss. een stelling gewijd aan het verschil tussen deze visie en die van Van Ruler. Hij had er Kuyper bij kunnen noemen.

[225] Haitjema, *Cultuurwaardering* 91, 98. Het verschil is niet absoluut. Van Ruler, *Gestaltwerdung,* 35 zegt ook van Calvijn, dat het hem niet mogelijk was „die geschaffene irdische Existenz mit Hilfe der Rechtfertigung nur als Sprungbett für die ewige Seligkeit zu werten. Sie bekam eine eigene Bedeutung".

[226] Brunner, *Das Gebot,* 608 heeft gelijk als hij zegt, dat de „Einschränkung (nl. door de qualificatie „christelijk" R.) bei Calvin viel stärker ist als bei Luther".

[227] Van Ruler, *Droom en gestalte,* 155: „Het is den levenden God echter niet om zijn kerk, maar om zijn wereld te doen. En dat blijkt dan ook eschatologisch. In het einde, in het rijk der heerlijkheid komen én de kerk én de sacramenten én de schrift én de messias te vervallen. Ook de messias, inzooverre de Zone Gods in het

taar op 1 Cor. 15 : 27, waar deze zegt: „Neque hoc modo regnum a se abdicavit, sed ab humanitate sua ad gloriosam divinitatem quodammodo traducet" en „neque amplius media erit Christi humanitas". Alsmede op Korff, die er op wijst, „dat deze gedachte bij Calvijn vaker voorkomt dan alleen in zijn commentaar op 1 Cor. 15 : 27" [228]. Wanneer we Korff er op naslaan, lezen we: „De menschheid van Christus is naar zijn overtuiging niet onvergankelijk. Hij spreekt dit in het verband van zijn Christologische uiteenzetting in de Institutio met nadruk uit" [229].

Het is niet eenvoudig Calvijn op dit punt juist te interpreteren [230]. Zulks in tegenstelling met wat Luther en Kuyper over deze kwestie te bieden hebben. Dezen — vooral Luther — geven immers op het eerste gezicht Van Ruler meer steun [231], maar blijken het bij nader inzien duidelijk anders te bedoelen [232].

---

einde het koninkrijk teruggeeft aan den Vader, het gewaad des vleesches aflegt en terugkeert uit de messianiteit van het vleesch in het eeuwige zoonschap. Dit is de hoogste daad van den messias: dat hij ophoudt messias te zijn, en de dingen alleen gered laat zijn" cf. 163, 177, *Rel. en Pol.* 385, *Vervulling*, 92: „Dan geeft ‚de Zoon' — dat is dus de Zoon in zooverre Hij verschenen is in het vleesch! — het koninkrijk over aan den Vader d.w.z. niet dat Hij de heerschappij zal neerleggen, maar dat Hij haar in zekere zin van zijn menschheid naar zijn glorierijke Godheid zal overbrengen" — met welke woorden hij Calvijn op 1 Cor. 15 : 27 weergeeft — cf. 93, 130, 187, 222, *Leben und Werk Calvins*, 87 en *Christologie*, 214 v.

228 Van Ruler, *Vervulling*, 92.

229 Korff, *Christologie*, I, 250 v. De plaats is *C.R.* LXXVII, 549, voor wat het commentaar op 1 Cor. 15 : 27 betreft. Uit de *Institutie* noemt Korff II, 14, 3, waar wij lezen, dat Christus zich eens zal „vergenoegen met de heerlijkheid, die Hij genoot vóór de grondlegging der wereld" en dat „de godheid van Christus zelven uit zichzelve in glans zal doorbreken, daar zij tot nu toe als met een zekere sluier bedekt is".

230 Emmen, *Christologie*, 197 leest Calvijn op dit punt als Van Ruler, maar volstaat met de gedachtengang „merkwaardig" te noemen. Schippers, *Intermezzo*, 229 zegt: „Wanneer ik de woorden van Calvijn goed begrijp, handelen zij niet over een einde van Christus' mensheid, maar over het einde van een der functies van Christus' mensheid". In de zin „neque amplius media erit Christi humanitas" legt hij dus het accent op „media". Daarmee lijkt het „sed ab humanitate sua ad gloriosam Divinitatem quodam modo traducet" niet voldoende recht gedaan. Òns doet eer het „quodammodo" aarzelen. Berkouwer, die — er, *1 Kor. 15 : 28*, III op wijzend, dat reeds Marcellus van Ancyra de gedachte kent —, V de conclusie, dat het *tenietdoen* van de menselijke natuur van Christus uit Calvijns woorden kan worden afgeleid, „onmogelijk" acht, vindt toch Calvijn „niet in alle opzichten duidelijk".

231 *W.A.* 2, 457 — Luthers commentaar op 1 Cor. 15 : 28 — klinkt al heel sterk: „Regnum gratiae est regnum fidei, in quo Christus ut homo regnat". In het regnum gloriae is het zo, dat God „non amplius per humanitatem regnabit in fidem, non quod aliud et aliud sit regnum, sed aliter et aliter, nunc in fide et enygmate per humanitatem Christi, tunc in specie et revelatione divinae naturae". Vogelsang, *Luthers Christologie*, 148 geeft uit 4, 406 het „Christus in nobis erit sine involucro humanitatis". Wij kunnen ook nog verwijzen naar 36, 592, Luthers preek op 1 Cor. 15. Wat Kuyper betreft, in *G.G.* I, 81 horen we, dat in het rijk der heerlijkheid Christus óók als „overheid" verdwijnt: „Ook Hij toch zal alsdan het Koninkrijk aan God den Vader overgeven, opdat het alles weer vanzelf naar scheppingsordonnantie toega".

232 Luther, *W.A.* 4, 406 kan ineens zeggen: „Nec quod humanitatem dimittet, sed quod etiam divinitatem suam ibi latentem, quam nunc confuse et in enygmate

Afgezien van wat Luther, Calvijn en Kuyper ons op dit punt te zeggen hebben, een feit is dat Van Rulers gedachtengang de hamartiocentrische beklemtoning van de incarnatie, deze „oude belijdenis der kerk" [233] sterk in het gevlei komt. Toch zouden wij willen zeggen, dat het hamartiocentrische van de incarnatie nog niet hetzelfde behoeft te zijn als het periodieke ervan. Exegetisch liggen hier trouwens moeilijk te verteren obstakels. Hoe verteert Van Ruler eigenlijk de Schriftgegevens, bijv. die uit Openbaring, waarin we God nooit tegenkomen zonder het Lam? En waarin de bruiloft van het Lam toch ook meer lijkt dan enkel de afsluiting van het verleden en ook wel degelijk een nieuwe toekomst schijnt in te luiden? Gegevens, waardoor wij toch ook over de grenzen van de ons bekende historie lijken te worden hééngelicht[234]? Van Ruler verteert ze door op te merken, dat er niet „één theologoumenon, ja één dogma, althans een fijnere bepaling uit het dogma in de bijbel" staat — terwijl hij verder naar 1 Cor. 15 blijft verwijzen [235]. De aldaar genoemde onderwerping behoeft echter geen verdwijning

---

humanitatis eius videmus, ostendet clare" en de bedoeling is duidelijk. Koehler, a.w. II, 491 v. noch Holl, a.w. 72 hebben *W.A.* 4, 406 in hun beschouwingen hierover opgenomen. (Professor Kooiman was zo vriendelijk mij op het belangrijke *W.A.* 4, 406, alsmede op Vogelsang, Holl en Koehler te wijzen). Het ligt voor de hand om ook wat Calvijn zegt over verandering in de humanitas van Christus zó te lezen en Berkouwer bij te vallen, wanneer hij, a.w. V zegt: „van een *vernietiging* van de mensheid is nergens sprake". Men heeft de indruk, dat bij Kuyper, wat wij te lezen krijgen over „verdwijning" van Christus slaat op Christus als verlosser cf. a.w. I, 496, *E voto,* II, 64. In *Pro rege,* I, 380 valt het middelaarschap weg, maar Christus blijft „Hoofd van het mystieke lichaam", zij het dat de „plaatsbekleding" dus een einde neemt cf. 438, 569. En mogen wij, *G.G.* I, 81 lezen, dat Christus ook als „overheid" verdwijnt, 228 horen we, dat hij „heerschen zal als Koning op een nieuwe aarde". Wat echter alles zeggend is, is de plaats, die Korff, a.w. I, 250 en Berkouwer, V noemen uit *De vleeswording des Woords,* 31: „Christus is mens geworden, bleef mens en zal eeuwig mens blijven. Hij legt de mensheid niet meer af". Bremmer, a.w. 61 vermeldt, dat Bavinck in de eerste druk van zijn dogmatiek Kuyper nog noemt „bij de voorstanders van het tijdelijk koningschap", zulks met verwijzing naar *Dogm.* III, 424. In de tweede druk — III, 550 — citeert hij „Kuyper in aansluiting op zijn eigen, reeds in 1 gegeven mening, dat Christus het hoofd der gemeente blijft".

[233] Berkouwer, *Werk van Christus,* 22 cf. Van Ruler, *Gestaltwerdung,* 34: „Der Zwischenfall der Sünde, und nur dieser, hat die Inkarnation des Sohnes Gottes veranlasst und notwendig gemacht" cf. 32. In *Christologie,* 205 vult hij deze „rijkelijk westerse formulering" aan met de opmerking, dat de incarnatie óók reactie is op dood en duivel. Overigens kunnen wij spanningen constateren tussen wat Van Ruler hier over de zonde zegt en wat hij in *God en de chaos,* 344 poneert cf. tevens *Christologie,* 213, *Gestaltwerdung,* 49, en wel tussen de wijze, waarop de zonde resp. wordt ontmoet nl. in reactie-speels-redelijk. Voor enige ontspanning tussen deze „infra"- resp. „supra"lapsarische visie cf. *Christologie,* 206 over de „noodmaatregel" in de „raad". Als uitzondering op de regel noemt Berkhof, *Schepping en voleinding,* behalve zichzelf en Barth, uit de geschiedenis o.a. Irenaeus, Duns Scotus en vooral de Anglikaanse theologie cf 231—235.

[234] Openb. 21 : 1—4 geeft weliswaar niets over het Lam, maar van wie is de genoemde bruiloft anders dan van Hem en gezien vers 22 zal het gebruik God-Lam minstens promiscue mogen heten. Relevant is, dat we, 19 : 7 horen van het Lam, óók nádat de Almachtige het koningschap heeft aanvaard (19 : 6).

[235] Van Ruler, *Christologie,* 215.

te involveren en wel nooit stond een theologoumenon zo *los* van iedere exegese.

Dat wij bezwaren hebben tegen déze consequentie van zijn woord, nl. tegen de liquidatie van de incarnatie, betekent niet, dat we voor zijn consequentie in het algemeen zouden willen terugschrikken: de liquidatie van het „christelijke". Wij geloven echter niet, dat het laatste noodzakelijk het eerste behoeft. Wij menen, dat het zich zeer wel verdedigen laat zonder de verdwijning van de Heiland, monument van de menselijkheid Gods. Dat de wet mogelijk is [236], ja zelfs wenselijk zonder het evangelie en dat het Goddelijke en het menselijke elkander op deze basis eens vrij en onbemiddeld en dus zonder het specifiek christelijke ontmoeten zullen, dat behoeft niet per se te betekenen, dat de mens pas mens is met Christus uit de buurt. Zo behoeft de overgave van Christus en zijn Rijk aan de Vader, zoals wij deze meemaken in 1 Cor. 15, niet per se de verdwijning van Christus zèlf of zijn wederom hélemaal òpgaan in de Triniteit te involveren.

Wat de éne en de andere gedachte betreft, professor Schippers zegt terecht: „Men zal goed doen deze beide ... gedachten niet volkomen te doen samenvallen" [237]. Het is niet helemaal duidelijk, in hoeverre hij hieraan zelf ontkomt, als hij, anders dan Van Ruler, die de liquidatie van de incarnatie ophangt aan die van het christelijke [238], mèt het intermezzo van de Messias ook dat van het Messiaanse, van de bijzondere openbaring, in twijfel schijnt te trekken. Het is niet helemaal duidelijk, omdat zijn woorden, dat „Het bijzondere diep en blijvend doorgedrongen is in het algemene" [239], ook betekenen kunnen, dat men het eerste juist niet meer uit het laatste halen kan. Een heel ander geluid dan Van Ruler geeft Berkhof. Lezen we van hem '60 nog op 1 Cor. 15: „De indruk dringt zich hier op, dat volgens Paulus Christus dus ook afgedacht van de zonde mens zou zijn geworden" [240], dus enkel van een „indruk", ja, van „gedachten", die voeren tot „op en over de rand van een christelijke metaphysica", in '61 is het hem zonder meer „duidelijk, dat de unieke en profetische verbintenis van God en mens in de persoon van Jezus Christus niet maar een noodmaatregel is terwille van de zonde, maar dat deze wereld ook afgedacht van de val, van den beginne op zijn verschijning was aangelegd" [241]. Het „niet maar een noodmaatregel" is niet helemaal fair tegenover hen, die weten, hoe God van deze nood een deugd heeft gemaakt. Niet duidelijk is verder, dat we de ene keer

---

[236] Schippers, *Geref. zede*, 197 v.

[237] Schippers, *Intermezzo*, 228. Illustratief is misschien, wat we lezen, *Gall.*, XIII (Müller, a.w. 227) nadat is opgemerkt: „Nous voyons que toutes les figures de la Loy ont pris fin a la venue de Iesus Christ" — „Neantmoins la substance et la verite en est demeuree en la personne de celuy, auquel gist tout l'accomplissement".

[238] Van Ruler, a.w. 214. Ook Holl, a.w. 72, die Luther, „Paulus folgend" een „Aufhören des Werkes Christi" ziet leren, met verwijzing naar *W.A.* 40, II, 80, koppelt hieraan de vraag: „Was wird dann, möchte man Luther fragen, aus der Menschheit Christi?"

[239] Schippers, a.w. 231.

[240] Berkhof, *De mens*, 95 v.

[241] Berkhof, *Schepping en voleinding*, 230.

horen, dat „Christus ons voert tot een veel inniger vereniging van God en mens dan waarop de eerste schepping was aangelegd" [242], de andere keer, dat zijn werk het is, „waarop de schepping vanaf haar begin was aangelegd" [243]. Dat tenslotte het alternatief het mythische Endzeit = Urzeit zou zijn [244], treft bijv. Kuyper niet, bij wie een evolutie voluit aanwezig is, zonder dat deze overigens het interimskarakter van de bijzondere openbaring zou moeten opheffen [245]. Het treft ook Van Ruler niet, in zoverre ook deze geenszins het werelddrama zien wil als „pas op de plaats" [246]. De „zonde en haar verwerking brengen in het zijn, althans in de existentie, een zodanig relief aan, dat het einde méér is dan het begin" [247]. Al betekent dit niet „meer", dit „plus" dan dat er van de nood een deugd werd gemaakt [248]. Velema ziet — zonder dat hij zich van professor Schippers' waarschuwing rekenschap gegeven schijnt te hebben, dat het één niet samen behoeft te vallen met het ander — zowel de Messias als het Messiaanse meegaan „over de grens van oud naar nieuw" [249]. Hij acht de gedachte van een intermezzo in beide gevallen „welhaast berucht" [250], zonder dat wij ook hier iets nader horen over de commentaar van Calvijn of van de parallellie tussen Kuyper en Van Ruler wat betreft het interimskarakter van de bijzondere openbaring, die ons, zoals wij reeds zeiden, frappant lijkt [251]. Hij acht, wat dit laatste betreft, het „grondleggende" van de Messias voor het Rijk zodoende een vraag worden [252] en de christologie slechts modaal in plaats van fundamenteel [253]. Deze is echter noch het een noch het ander. Zij is „reddend" aanwezig, niet meer, maar ook niet minder. Dat is dan niet weinig fundamenteel, maar dit fundamentele is toch wat anders dan het structurele, zoals Velema eigenlijk schijnt te willen [254]. Hij komt hier in de buurt van Barth en ver uit die van Kuyper [255].

De droom

Haalt Van Ruler zo enerzijds teveel uit zijn veelbelovende uitdrukking dat de usus civilis de meest omvattende is, anderzijds doet hij dat te weinig.

Bóven genoemde uitdrukking geplaatst kunnen wij van hem lezen:

---

242 Berkhof, a.w. 228.
243 Berkhof, a.w. 229.
244 Berkhof, a.w. 223.
245 Kuyper, *G.G.* II, 183: „dan zal het de aloude eens door God geschapen, en door ons verdorven wereld van Adam zijn, die in Christus gered, blijken zal zulke verborgen krachten in zich te hebben gedragen". Een uitzondering vormt misschien, III, 329, dat dan echter op gespannen voet komt te staan met, 344.
246 Van Ruler, a.w. 212.
247 Van Ruler, a.w. 213.
248 Van Ruler, a.w. 217.
249 Velema, *Confrontatie*, 94.
250 Velema, a.w. 45.
251 Cf. 217.
252 Velema, a.w. 99.
253 Velema, a.w. 101.
254 Velema, a.w. 110.
255 Kuyper, a.w. II, 126.

„De kerstening van den staat, de maatschappij en de cultuur is een droom op zichzelf, welke het hart van allen, die den Heere kennen in liefde verteert" [256]. Dat laat zich horen! Toch ontvangt, vrezen wij, deze droom bij hem te weinig, beter: te éénzijdig gestalte [257].

En de gestalte

Daarvoor wordt, ondanks alles [258], te weinig — want te veel via de kèrk [259] — gekerstend. De usus politicus wordt naar de kerk gezogen [260], althans: het omgekeerde, dat de kerk de politicus in gezogen wordt, krijgt veel minder aandacht. Zo krijgt zijn droom te weinig gestalte, want te veel via de kèrk gestalte. Niet dus, dat Van Ruler niet veel heeft gedroomd, tot allerhande alliage met het heidendom toe [261], maar de gestalte van deze droom krijgen wij duidelijker in Kuyper voor ons. En niet, dat hij geen „vuile handen" heeft willen maken [262], maar Kuyper hééft ze gemaakt [263]. Zo heeft de heiliging het in de praktijk van Kuyper verder gebracht dan in het visioen van Van Ruler. Anticipatie is nu eenmaal meer dan profetie, zonder dat men meteen van „al te ongeduldig" mag spreken [264]. Wel weet Van Ruler, net als Kuyper, dat bij de verovering van de wereld méér komt kijken, meer agressie komt kijken dan alleen die van de profetie. Dat

---

[256] Van Ruler, *Vervulling*, 533.

[257] *Droom èn gestalte*, zo heet, zoals wij zagen, een van zijn boeken.

[258] Van Ruler, *Droom en gestalte*, 154: „In de tweede plaats moet niet minder ernstig gewaarschuwd worden tegen het gevaar van de verkerkelijking van het leven. Dit gevaar bedreigt in niet geringe mate de nieuwe koers van de Nederlandsche Hervormde Kerk. Dan ziet men wel, behalve de kerk, ook de cultuur en het volksleven, *maar men nadert* tot deze grootheden *zuiver en alleen vanuit de kerk* (curs. R.), men beziet ze alleen onder het gezichtspunt van de kerk, men doet of de kerk alleen bezig is met het koninkrijk Gods op de aarde, ja of de kerk de enige gestalte van het koninkrijk Gods is".

[259] Van Ruler, *Rel. en Pol.* 254: door het „institutaire karakter der kerk wordt . . . de verhouding van kerk en staat pas . . . echt interessant, praegnant en urgent . . . iets prikkelends". Men zou hier ook kunnen gebruiken, 27: „De econoom en de technoloog zijn belangrijker dan de predikant, niet zoozeer nu in het midden, maar toch in het begin en straks in het eind" cf. Von Meyenfeldt, a.w. 75: „*Nu* heeft toch de *kerk* de hegemonie". Maar de plaats handelt over een even andere gedachte. Wat Ridderbos, a.w. 27 v. over Hoedemaker opmerkt, nl. dat zijn bedoelingen, hoe goed ook, een kerkistisch resultaat hebben gehad en dat zo „aan de particuliere genade de mogelijkheid werd ontnomen om als zuurdesem op de cultuur in te werken", geldt, zij het in veel mindere mate, ook voor Van Ruler, wiens solidariteit met Hoedemaker evident is cf. *Rel. en Pol.* 199.

[260] Van Ruler, *Rel. en Pol.* 259.

[261] Van Ruler, *Rel. en Pol.* 283, *Visie*, 44, 87, 166, *Droom en gestalte*, 137, 142.

[262] Van Ruler, *Kirche und Staat*, 223: „Wie soll er seine Hände nicht schmutzig machen, wenn Gott selber so ins Fleisch hineingegangen ist?"

[263] Van Ruler, *Droom en gestalte*, 138 verdedigt zijn gedachten als „kuischer en zuiverder dan de neocalvinistische philosophie" — onder welke laatste hij in dit verband de christelijke partij verstaat — cf. 153: „In de kerk is het altijd veiliger: men kan daar de lijnen zuiverder houden".

[264] Van Ruler, *Rel. en Pol.* 45.

voorts de profetie niet opgaat in de prediking [265]; zoals ook de kerk niet [266]. Zoals ook de liturgie haar leven niet enkel binnen de kerk slijt [267]. Maar het eerste (de agressie) trekt zich toch weer geregeld bij hem terug op het laatste (de profetie), in plaats, dat het laatste uitmondt in het eerste [268]. Kuyper heeft hier duidelijk gekozen, al heeft hij naast of liever gezegd bìj het één weet gehad van het ander [269].

Kuyper is zich de taak van de andere usus ten opzichte van de politicus niet minder bewust geweest dan Van Ruler. Zijn aanhef is zelfs heviger nl. die van een wedergeboren ziel in een wedergeboren kerk [270]. Maar met de bedoeling èn met het gevolg, dat het heil bij hem wereldser terecht komt dan bij Van Ruler. Zulks geheel conform Rom. 8 : 19: „Want met reikhalzend verlangen wacht de schepping op het openbaar worden der zonen Gods" [271].

Het is daarom onbegrijpelijk, dat Van Ruler Kuyper van een primaat van het innerlijk heeft willen beschuldigen [272] en van het ghetto op ieder terrein van het leven [273]. Niet ten onrechte heeft Bruins Slot opgemerkt, dat dit wel eens alleen mogelijk kon zijn, omdat Van Ruler zelf uitgaat van een primaat, nl. dat van het uiterlijk [274].

Dit speelt inderdaad geen geringe rol bij hem. Meerdere malen maken wij mee, dat het uiterlijk wordt uitgespeeld tegen het innerlijk [275],

---

[265] Van Ruler, a.w. 257 verstaat onder de profetie de prediking, maar, 265 óók de politieke partij, al acht hij dit „helaas vrijwel het eenige (middel R.) . . . dat ons nog bekend is". Met de laatste uitspraak schept hij een onbillijk dilemma en dat niet alleen na '40, maar ook reeds voor Kuyper, van wie ook Langman, a.w. 157 ten onrechte getuigt, dat hij geen „profetische roeping" voor de kerk gekend zou hebben.

[266] Van Ruler, *Apostolaat,* 41: „dat de kerk in de wereld méér doet dan preken. Zij gaat ook op huisbezoek".

[267] Van Ruler, *Droom en gestalte,* 40.

[268] Van Ruler, a.w. 222: „Daarom moet men als hèt principe, als het leidend gesternte van alle christelijke politiek ondanks de verwarring der tijden goed in het oog houden, dat de eenige zuivere verhouding van het christendom en de politiek prophetisch van aard is".

[269] Haitjema, *Richtingen,* 275 acht het niet „onbedenkelijk", wanneer Langman, a.w. 204 een keuze tussen het profetische van Hoedemaker en het practische van Kuyper „blijvend ontgaan" wil. En terecht — wanneer de zaken zo dilemmatisch gesteld worden als bij Hoedemaker en Van Ruler het geval is.

[270] Ridderbos, a.w. 273. V. d. Werf, 182 — die n.b. van zijn kant, 196 het Rijk in de kerk laat opgaan: wat een reductie! — spreekt hier ten onrechte van een gereduceerde kerk. Het is echter een kerk, die doet aan „reculer pour mieux sauter", het ging Kuyper om een wip voor de wereld. Het is daarom onbegrijpelijk, dat Haitjema, *Kuyper,* 354 kan spreken van een „Ausschaltung des Kirchenproblems".

[271] Kuyper, *De zegen,* laat de zuiverheid van de kerk èn de aanloop op de wereld prachtig hand in hand gaan.

[272] Van Ruler, *Kuypers idee,* 7, 29, 146 blijkt onder de particuliere genade van Kuyper een spiritualisme te verstaan: hoeveel onbillijker nog dit verwijt aan het adres van Kuyper dan dat van Troeltsch aan het adres van Luther! De verste concessie is, 11 dat Kuyper „nog" oog had voor „het politieke en nationale".

[273] Van Ruler, *Rel. en Pol.* 375, *Droom en gestalte,* 60, 172, 189, 197, 221, 232, 250, 269.

[274] Bruins Slot, a.w. 112 v. Hij zegt eigenlijk „politiek", maar dat is voor Van Ruler hetzelfde cf. *Droom en gestalte,* 40.

[275] Van Ruler, *Rel. en Pol.* 164: „Van zijn innerlijk leven wordt de mens verlost", cf. 415.

de oppervlakte tegen de diepte [276], het volk tegen het hart [277], de geschiedenis tegen de ziel [278], het zijn tegen het bewustzijn [279] en het O.T. tegen het N.T., al was het alleen al, omdat het eerste net zo breed is, als het laatste diep [280]. Van Rulers theologie is, zoals hij zelf poneert, een „soort philosophie van den heiligen buitenkant" [281], in welke zin de toevoeging „heilig" ook gemist kan worden.

Wij geloven, dat het christendom met zijn tot op heden voortdurende chargering van het innerlijk deze noties over het uiterlijk en de waarde daarvan gebruiken kan [282], zèlfs gechargeerd. Maar een chargering is het [283]! Het is relevant, dat Kuyper, die het innerlijk bepaald niet enkel [284] prees [285], in reactie op de chargering daarvan minder ver is

---

276 Van Ruler, a.w. 164: „Wat diep is, is gedaemoniseerd. En de verlossing van Christus bestaat daarin, dat we van onze *diepte* bevrijd worden en bevrijd tot de oppervlakte", cf. 411 v.: diepte = schuld.

277 Van Ruler, a.w. 413: „Het hart wordt gereinigd, d.w.z. daarvan wordt de mens gereinigd", cf. 412, 414.

278 Van Ruler, a.w. 193: „Men kan toch niet anders zeggen „dan dat het in de bijbel in wezen gaat om de geschiedenis en niet om de ziel" of cf. *Vervulling*, 61, *Droom en gestalte*, 269: „Er staan hogere dingen op het spel, dan het toebrengen van een mensch tot Christus".

279 Van Ruler, *Rel. en Pol.* 169 kent het bewustzijn alleen als *schuld*-bewustzijn (curs. R.).

280 Van Ruler, a.w. 281: „De incarnatie staat veel breeder beschreven in het Oude dan in het Nieuwe Testament".

281 Van Ruler, a.w. 226.

282 Bonhoeffer, *Widerstand*, 184: „Gibt es im alten Testament die Frage nach dem Seelenheil überhaupt?"

283 Van Ruler, *Vervulling*, 229 is tekenend. We lezen daar: „In het hart wordt de ἀρχη van alle denken gezocht. Deze ligt niet meer in de toekomst Gods. Dat dit niet kan, behoef ik niet met zoveel woorden aan te wijzen", cf. *Droom en gestalte*, 198. Dat is jammer, want het is niet duidelijk, waarom het één het ander zou moeten uitsluiten. Spreuken 4 : 23, waar het hart geleerd wordt als de bron des levens, is hier wel erg onder tafel geraakt. Men denke ook aan Matth. 6 : 21, 22 : 37 en 15 : 19, welk laatste wel in de context van de schuld staat, maar toch ter zake blijft.

284 Kuyper, *Heilige Geest*, I, 6 legt nauw contact tussen de Heilige Geest en het „stil verborgene" cf. 31, alsmede Velema, *De leer van de Heilige Geest*, 16 v.

285 Kuyper, *G.G.* I, 228, 464 vv., 490, II, 95 v., 104, 109, 319, 611, 689, cf. *Voleinding*, I, 11, waar Kuyper zich verzet tegen de terugtocht op de „dusgenaamde leer der onsterfelijkheid" cf. 246 en, 329 over de terugtocht op de „ziel", terwijl we, 327 horen: „Niet zo weinigen vatten het grote probleem der Voleinding, we zeiden haast, huiselijk op" cf. II, 475: „We staan tegenover het Koninkrijk der hemelen te sterk geindividualiseerd". *E voto*, II, 201 v. zegt: „Verreweg de meeste Christenen toch denken niet veel verder dan hun eigen dood en bedrijven een hemels egoisme, dat zich verder om de ere Gods en den afloop der dingen niet bekreunt". In dit protest stemmen ook overeen *Pro rege*, III, 11 en *Dict. dogm.*, V, De consummatione saeculi, 293, en ... zelfs Van Ruler, *Rel. en Pol.* 109: „De opvatting van Kuyper luidt: de *zaak* (curs. R.) moet christelijk zijn" cf. *Vervulling*, 62: „A. Kuyper heeft er steeds terecht tegen geprotesteerd, dat men de praedestinatie opvatte als de bepaling van het eeuwige lot der rédelijke schepselen alleen en wilde haar in verband gebracht zien met ‚alle dingen'", zulks met verwijzing naar *G.G.* II, 95—109. Het valt ons moeilijk een en ander in verband te brengen met *Vervulling*, 211, dat „de innerlijkheid" bij Kuyper zelfs „een absolute prioriteit" geniet. Men vergelijke in dit verband met elkaar *Kuypers idee*, 41 v.: „Den apostolische houding (Kraemer) dreigt verdrongen te worden door de koloniale" èn, 100: „Men vraagt zich af: is christelijke cultuur zoo nog wel cultuur of is ze zending geworden?" Men kan zich

doorgeslagen dan Van Ruler [286], om bij een bijbelse probleemloosheid [287], wat dit aangaat, te belanden, die ons doet herinneren aan de wijze, waarop Bonhoeffer, die, zoals bekend, de categorie van het innerlijk als hoogst verdacht kon ondergaan [288], een en ander bekeek, al was het maar in de zin: „Die Bibel kennt unsere Unterscheidung von Äusserem und Innerem nicht" [289]. Het is deze probleemloosheid, die men, zowel bij de door Van Ruler bestreden beschouwingen — Kuyper dus nadrukkelijk uitgezonderd — als bij hem zelf teveel mist. Het heil zal wel niet beter weer te geven zijn in al zijn dimensies dan met de woorden van Paulus, waar we lezen, dat het al net zo lang als breed, hoog als diep is [290].

Wij zeiden zoëven met opzet, dat Van Ruler een evenwicht in deze zaken *teveel* mist. Dwz. zijn balans kent waarachtig ook wel het evenwicht, het min of meer en het niet alleen maar ook. Wij zouden daar graag aanzienlijk veel meer waarde aan toekennen, ware het niet, dat hij deze posities nimmer met zoveel woorden op gespannen voet heeft gebracht met bovengenoemde en wij dus niet van een principieel andere kijk durven spreken. Ook al komen er regelrechte tegenspraken voor, cf. uit '40: „Mystiek en cultuur hebben elkaar nog nooit goed kunnen verdragen" [291] met uit '56: „Darum gibt es im christlichen Glauben auch keinen echten Gegensatz zwischen Mystik und Kultur" [292].

Wij geven enige voorbeelden. Zo wanneer Van Ruler handelt over

---

voorstellen, dat Ridderbos, *Dial. theol.* 119—122 zich verbaasd heeft ook over Velema's verwijten op dit punt, die, *Reaktie*, 17 een „spiritualistische tendens" leert, want „wie de genade zó gericht ziet op de zaligheid van de ziel, buiten het zichtbare en natuurlijke om, kan eenvoudig aan het verwijt van een zeker spiritualisme zich niet onttrekken" cf. Langman a.w. 164 v. Vooral „tendens" klopt immers niet. Beslissend lijken geluiden als die wij bij Kuyper, *G.G.* I, 338 vinden: „heeft de particuliere genade geen andere strekking noch roeping, dan om èn die wereld èn onze menselijke natuur, geheel in universalistische zin te redden" cf. II, 689 over „vals spiritualisme" en de ironie, *De zegen*, 15: „Laat ons stil, laat ons van de wereld vergeten, in onze kleine kerken geestelijk voortbeuzelen, laat ons in die kerken een Beth-Pallêth, een huis ter ontkoming, voor onze kinderen bestendigen; en voorts de toebrenging zoeken van wie nog onbekeerd bleef, iets ook van de zalving des Geestes voor ons eigen hart". Het lijkt wel of de opponenten in het geding dit woord van Kuyper òf voorbijgezien òf serieus genomen hebben.

286 Kuyper, *G.G.* I, 126. *Voleinding*, I, 332 protesteert tegen een O.T., dat zich „niet anders dan in nationaal-stoffelijken zin" zou laten verklaren in reactie op vergeestelijking. Ook „het geloof aan de persoonlijke onsterfelijkheid" is hem in het O.T. geen onbekende zaak cf. III, 51 v., over de eenheid tussen volk en eenling in het O.T. Parallel hieraan is het ook in de voleinding niet zo — ook al gaat het meer om de ziel nu en het lichaam straks — „alsof de ziel in de toekomst niet mede zou genieten".

287 Langman, a.w. 164.

288 Bonhoeffer, a.w. 236 cf. Schilder, *Cultuur*, 56, als hij als definitie van echte cultuur geeft: „Den bodem, waarop men treedt èn het diepe hart".

289 Bonhoeffer, a.w. 183 verstaat onder het door hem verworpen „religiös interpretieren", niet aleen „metaphysisch", maar ook „,individualistisch' reden".

290 Eph. 3 : 18.

291 Van Ruler, *Kuypers idee*, 8. Dit slaat niet alleen op „heidendom en philosophie" (cf. *Gestaltwerdung*, 16 met *Kuypers idee*, 8 v.)!

292 Van Ruler, *Gestaltwerdung*, 16 cf. 22.

het „personele" van de verkiezing [293] of spreekt over de „eer van God" niet minder dan over de „heele zaligheid van onze ziel" [294]. In confesso zijn geluiden als: „De Geest heeft zeker niet minder affiniteit met den staat dan met het hart" of het gezegde, dat „het kan nooit diep genoeg" niet „opgaat. Het kan wel te diep" [295] en natuurlijk gaat het om méér dan om „mystieke ontroering" [296]. Af en toe horen wij hem het bewustzijn óók als lot en taak leren en dus niet alleen als schuld [297]. Ook komen wij de opmerking tegen: „Das menschliche Bewusstsein ist jedenfalls immer auch Bewusstsein von Schuld. Aber ist es selber Schuld? Das wäre schon deshalb sonderbar, weil dann das Wissen um die Schuld wieder (oder: schon) Schuld wäre!" [298] en de uitspraak: „Er is niet alleen maar zijn. Er is ook bewustzijn. Op zichzelf genomen is dat — christelijk beoordeeld — alleen maar goed" [299]. Dan weer zegt Van Ruler, dat het N.T. O.T.-ischer trekjes heeft dan het O.T. en omgekeerd [300]. In een opstel uit de laatste tijd drukt hij zich alweer voorzichtiger uit over de verhouding O.T.-N.T. dan in „Religie en Politiek" [301]. Belangrijk vanwege het samenvattend karakter zijn uitspraken als: „dat is 't 'm juist: niet dat de eene gestalte boven de andere wordt gesteld" [302] of: „dat er in de verhouding van de individuele en gemeenschappelijk existentie geen echte prioriteit is" [303] of: „In de categorie van de geschiedenis zijn de innerlijkheid en de uitwendigheid, het ethos en het recht, de enkeling en de gemeenschap, de mozaische wet en het rijk der heerlijkheid gelijkelijk opgenomen" [304].

Men kan zeggen, dat Van Ruler in zijn latere publicaties — wij denken in het bijzonder aan „Gestaltwerdung Christi in der Welt" uit '56 en zeer in het bijzonder aan „Stadia in het innerlijke leven" uit '60 — een groter evenwicht betracht. Toch horen wij niet alleen in „Droom en gestalte" uit '47 ná „dat het rijk ook in het hart van de mens wordt opgericht", dat daarmee toch weer niet iets „eigenlijks" gezegd is [305], maar ook weer in „Gestaltwerdung Christi in der Welt", dat pas het politieke handelen handelen is „in seiner Eigentlichkeit" [306].

Dit bezwaar is geen detailbezwaar. Want, waar Van Ruler nu zijn droom gestalte gaat geven, komt het instituut op gespannen voet te staan met het organisme [307], het zakelijke met het persoonlijke [308], de

---

[293] Van Ruler, *Droom en gestalte*, 95.
[294] Van Ruler, a.w. 139.
[295] Van Ruler, *Droom en gestalte*, 147 cf. *Vervulling*, 212, 225.
[296] Van Ruler, *Droom en gestalte*, 178 cf. *Vervulling*, 227.
[297] Van Ruler, *Vervulling*, 63.
[298] Van Ruler, *Gestaltwerdung*, 42.
[299] Van Ruler, *Innerlijk leven*, 670.
[300] Van Ruler, *Rel. en Pol.* 129.
[301] Van Ruler, *Christologie*, 203 cf. *Rel. en Pol.* 123, *Chr. Kirche*, 86.
[302] Van Ruler, *Rel. en Pol.* 194.
[303] Van Ruler, *Vervulling*, 211 cf. *Kuypers idee*, 8.
[304] Van Ruler, a.w. 469 cf. *Droom en gestalte*, 6 en, 115 over het totalitaire van de openbaring „tot in het minutieuse".
[305] Van Ruler, *Droom en gestalte*, 145.
[306] Van Ruler, *Gestaltwerdung*, 25.
[307] Van Ruler, *Droom en gestalte*, 194 v.
[308] Van Ruler, *Kirche und Staat*, 224 wil ons duidelijk maken, dat het zakelijke

staat met de maatschappij [309], de overheid met de partij [310] en het visioen met de organisatie [311].

Ook hier kunnen wij zeggen, dat deze spanning zich geregeld ontlaadt. Zo, als wij hem horen zeggen over „instituut en organisme": „Er is natuurlijk iets in dit schema waar. Er zijn in het vol ontwikkelde kerkbegrip institutaire en organische momenten. Er zijn dingen en mensen in". Zijn bezwaar schijnt dan niet zozeer het schema dan wel de hantering ervan te gelden — al moeten we tegelijkertijd horen, dat het schema er „dwangmatig toeleidt, de heele cultuur als kerk te verstaan" — „om de kerk er buiten te houden" (een Kuyper ongetwijfeld veel te veel „desecularіserende" opmerking) [312]. Zo komen wij ook beklemtoning van het maatschappelijke tegen [313] en een sterk rekening houden met de „moderne, historische gegroeide verhoudingen" en dat niet pas in de laatste tijd [314]. Hetzelfde geldt voor het feit, dat men Van Ruler ook weer niet helemaal verantwoordelijk kan stellen voor een dualiteit van kerk en staat. Deze verhouding moet z.i. worden aangevuld „durch unsere heutige Auffassung der politischen Partei als freier Organisation der freien Bürger, durch welche der mündige Mensch als dritte Instanz hinzugefügt wird. Sie hat zusammen mit Staat und Kirche die Entscheidungen über das öffentliche Leben zu treffen" [315]. De eerlijkheid gebiedt ons er op te wijzen, dat Van Ruler nimmer enkel een „tweehoeks"-denken heeft gekend [316].

De laatste passage is uiterst relevant voor de door hem dikwijls niet gehonoreerde mondigheid van de christen. Wij denken aan uitlatingen als: „Dit is de kern van wat er in Nederland geschiedt, wanneer men zich zet tot de vorming van een eigen christelijke cultuur en de kerk er buiten houdt. Men brengt de zaak van den Christus over op de Christenen" [317] — afgezien van het dilemma: inderdaad! — en passages,

---

eigenlijk het Goddelijke is, zo, als wij horen: „Wenn die Kirche zum Staat spricht, spricht denn nicht eigentlich Gott zu Gott? Der gerade Gegenpol zu dieser Formel wäre die Formel: Nein, dann sprechen nur einige Staatsbürger zu einigen andern Staatsbürgern. Ich meine, dass wir zwischen diesen beiden Formeln zu wahlen haben" — een dilemma, dat ons niet duidelijk is en dat door Kuyper dan ook doorkruist is, toen hij midden tussen het „dingmatig" denken van Van Ruler en het meer „personalistisch" denken van Luther een eigen weg is gegaan.

309 Van Ruler, *Rel. en Pol.* 187, 229, 290, 303, *Droom en gestalte*, 158, 197, 215, *Vervulling*, 80, 220 zit de dualiteit — de concentratie op de verhouding van — van kerk en staat inderdaad hoog. In *Droom en gestalte*, 189 heet iets anders „sociologiseren en vermenselijken" en, 168 v. is het hem duidelijk: „Dat de traditionele christelijke politiek tot het uiterste aan deze sociologisering van het leven heeft meegewerkt". Méér waar dan Van Rulers verwijt, *Kuypers idee*, 24, dat hij Hoedemaker naspreekt: „de kerk wordt door de maatschappij vervangen", is, dat zodoende de maatschappij door kerk èn staat wordt vervangen.

310 Van Ruler, *Rel. en Pol.* 375: „in de plaats van den staat komt de christelijke politieke partij".

311 Van Ruler, *Droom en gestalte*, 54, 92.

312 Van Ruler, a.w. 195 vv.

313 Van Ruler, a.w. 219—224, *Gestaltwerdung*, 18.

314 Van Ruler, *Leben und Werk Calvins*, 91 v., 94 cf. *Droom en gestalte*, 222.

315 Van Ruler, a.w. 94.

316 Van Ruler, *Rel. en Pol.* 375 over de driehoek gezin-staat-kerk en, 377 over de overheid, die „overal" is, dwz. de souvereiniteit van en in *iedere* kring.

317 Van Ruler, *Droom en gestalte*, 209 cf. *Rel. en Pol.* 375.

waar Van Ruler ieder „realiseren door ons van de ere Gods in de wereld" noemt: „amerikaans activistisch" [318]. Van Ruler is dan in de buurt van Van der Werf, wiens verwijten van innerlijkheid, individualisme, persoonlijkheidsvorming etc., waaraan hij de negentiende eeuw en Kuyper in het bijzonder ophangt [319], bij hem zelf een opmerkelijk gebrek aan respect voor de mondigheid van de christenheid uit deze eeuw verraadt, zoals Lekkerkerker terecht heeft opgemerkt in een recensie van Van der Werfs dissertatie [320]. Men lette hierbij op het artikel, dat professor Schippers aan heel deze materie heeft gewijd als een weg naar de mondigheid, als de lekentheologie van de negentiende eeuw, als een „geloven op Maandag" [321]. Professor Berkouwer heeft goed gezien, dat in de bezwaren van Van Ruler dooréén gehaald worden een „individualiserende opvatting van de mens" en de „verantwoordelijkheid van de kerk" [322] — al zouden wij liever van gelovigen dan van kerk spreken. Het is inderdaad wat anders of het innerlijk praevaleert tegenover het uiterlijk — iets, waar ook professor Berkouwer niet áán wil [323] — dan wel de verantwoordelijkheid van de mens beklemtoond wordt tegenover de machten, zowel in de context van de schuld (Rom. 8 : 19) als daarbuiten (Ps. 8 : 7, waarin een duidelijke herinnering aan Gen. 1 : 26) [324].

Interessant komt de verandering van Van Ruler uit, wanneer wij achtereenvolgens bekijken, wat hij in '47 leert ten gunste van de christelijke organisatie, nl. dat wij ze nodig hebben „om de christelijke beginselen te propageren en om de christelijke menschen te beschermen" — waarbij het in beide gevallen handelt „om het belang van de kerk" [325]! — en in '56 over hetzelfde onderwerp zegt: „christliche Organisationen können Weisheit und Macht entwickeln; Weisheit dadurch, dass sie die Christen zueinander bringen, um sich vom Wort Gottes her zu beraten über die spezifischen Fragen eines bestimmten Lebensgebietes, und Macht dadurch, dass sie zusammengeschlossen in der Öffentlichkeit auftreten.

---

318 Van Ruler, *Rel. en Pol.* 158.

319 Van der Werf, a.w. 13 vv., 27, 31, 58 v., 116 v., 154, 181 v. cf. Van Ruler, *Droom en gestalte*, 146, 195; 290 functionneren kerk en staat als exponenten van kerk en wereld, genade en natuur.

320 Lekkerkerker, *Van der Werf*, 253: „Ik zou bij een onderzoek naar de christelijke vereniging allereerst daar zoeken: in het mondig worden van de christen. Tegenwoordig spreken we dan graag over een ‚vergeten ambt in de kerk', en de genadegaven die de Heilige Geest aan het gewone gemeentelid heeft gegeven en die eeuwen lang door het ‚clericalisme' van kerk en ambtsdragers zijn verwaarloosd: heeft dit ‚vergeten ambt' al niet een mogelijkheid van uitdrukking gevonden in de christelijke vereniging? ... Zou deze vereniging ook niet eens op zulk een manier verdedigd en gewaardeerd kunnen worden? Waarbij ik niet zo snel alle taken die de verenigingen op zich genomen hebben, op de manier van de Amsterdamse doctor aan de kerk zou willen overdragen. Denk toch eens aan het ‚vergeten ambt'!"

321 Schippers, *Chr. organisaties;* tegelijkertijd in het artikel *Kuyper sindsdien* cf. Kuyper, *Pro rege*, III, 94 over „hoe het Koningschap van Christus in de maatschappij zich met name door middel van dit vrije verenigingsleven openbaart en handhaaft".

322 Berkouwer, *Heiliging*, 82 v., cf. Von Meyenfeldt, a.w. 82.

323 Berkouwer, a.w. 82.

324 Haitjema, *Theocratie*, 25: „Dat ... Van Ruler ... het heilshandelen Gods in de kosmos met haar ‚dingen' en ‚instituten' zich laat doorzetten, voordat hij de anthropocentrische inzet ... ervan voldoende diep had gepeild".

325 Van Ruler, *Droom en gestalte*, 254.

Es könnte sich darin etwas widerspiegeln von der grossen Wahrheit, dass die Gemeinde Gottes nicht Welt ist. Obendrein versteht man so besser, dass es dem Christen im politischen, kulturellen und sozialökonomischen Leben nicht um Evangelisation und die Gewinnung der Menschen für die Gemeinde, sondern um die Kultur selbst zu tun ist [326] — een volwaardig Kuyperiaanse honorering (dit àlles) van motief en perspectief van de christelijke organisaties, waarbij antithese en anticipatie, isolement en universaliteit, bescherming en openheid tesamen tot hun recht komen.

Van Rulers critiek is natuurlijk wederom bruikbaar [327]. Maar, nog afgezien van het feit of er in de verhoudingen van een nieuwe aarde meer met zíjn dan met bewustzijn zal worden gerekend [328], nú is dit, ook naar Van Rulers mening niet het geval [329] en zo betekent dit alles toch: het ideaal op kosten van het bereikbare [330]. Dit inderdaad kon wel eens het verschil tussen „Groen" en „na-Groen" vormen, waarover Van Ruler het gaarne heeft [331]. Dit betekent dan ook de profetie op kosten van de anticipatie. Zulks in tegenstelling met de vervlechting van beide, die Van Ruler zo terecht proeft in het O.T. [332]. De vraag: „Hoe bereikt de prophetie en de prediking, die toch in de kerk geschiedt, de overheid, die toch op het stadhuis zit?" [333] heeft — óók

---

326 Van Ruler, *Gestaltwerdung*, 28.

327 Van Ruler, *Droom en gestalte*, 196: „dat men de christelijke politieke partij als gestalte der kerk" ziet, klopt akelig dikwijls cf. *Apostolaat*, 32. Zij het, dat hij ook hier, 231, evenals *Kuypers idee*, 116 op het gebied der antithese, van een verschil weet tussen Kuyper en zijn nazaten cf. *Kuypers idee*, 92. Ook Schippers, *Chr. organisaties*, 587 v. tekent bezwaar aan tegen het schema: kerk als instituut — kerk als organisme. Men zou zijn gedachten kunnen omschrijven als volgt: hij acht de eerste aanduiding eigenlijk te wereld — de tweede eigenlijk nog te kerkelijk. Qua aanduiding, want, wat dit laatste betreft kan men zich „natuurlijk ook in sterke mate op Kuyper beroepen".

328 Guardini, *Wereld en persoon*, 51: „Het voltrekken van het geloof in de voorzienigheid zal ook de natuurlijke diepten van de mens wekken".

329 Van Ruler, *Rel. en Pol.* 169 legt een sterk verband tussen schuld en bewustzijn cf. *Vervulling*, 507: „Het hart wordt bij voorkeur genoemd, omdat het de ergste concentratie van de existentie in haar opstandigheid tegen God schijnt te zijn. Het is om zoo te zeggen nog erger dan de staat".

330 Van Ruler, *Droom en gestalte*, 250: „ook al had men er veel en alles van terecht gebracht, al werd in het heele ghetto der christelijke cultuur niets meer van het gezuurde gevonden, ook dan zou ik mijn bezwaren nog onverzwakt en precies zo handhaven", is veelzeggend.

331 Van Ruler, a.w. 15, 19, 167, 251. Ridderbos, a.w. 24 zegt tekenend van Groen, dat zijn ideaal een groter organisator behoefde cf. Diepenhorst, a.w. 114 v. en van dezelfde, *Chr. staatk.*, 12. Voor Hoedemaker geldt in versterkte mate hetzelfde cf. *Chr. staat*, 227, 239: „zijn verwerping van partij en organisaties — hoe slecht ook volgehouden — zijn getuigen voor den eisch Gods zonder in het minste of geringste den toestand van het oogenblik te tellen". Van der Werf, a.w. 180, 182 moet toegeven — al verdedigt hij Groen, die het z.i. 19 minder om het deel (de persoon!), dan om het geheel (de zaak!) begonnen was, aanhoudend, omdat hij van de nood geen deugd heeft willen maken — dat zowel hèm als Hoedemaker de praktijk te zwaar is geweest. Waarmee hij toegeeft, dat de kwestie dus niet is van de *nood*, maar van de *praktijk* een deugd te maken.

332 Van Ruler, *Heb moed*, voorwoord.

333 Van Ruler, *Rel. en Pol.* 259.

bij monde van de ouderling [334] — toch niet voldoende beantwoording ontvangen.

Werkelijkheidstheologie

Meer dan wie ook heeft Van Ruler een synthese (geloof èn ...) durven te belijden. Maar het wáár maken van dit grote woord heeft hij meer aan Kuyper moeten overlaten dan dat hij het zelf in de praktijk heeft gebracht. Kuyper heeft meer geweten wat het betékent, dat „de kerstening een zaak is van synthese enerzijds en agressie anderzijds" [335], terwijl zijn gemene gratie-gedachte nog veel meer betekent, nl. dat hij naast de agressie òp het wereldse en de synthese mèt het wereldse meer dan eens heeft menen te kunnen volstaan met een analyse vàn het wereldse: in bonam partem! Kerstening inderdaad is agressie en synthese: correctie. Maar de gemene gratie aanhangen is méér dan kerstening beoefenen en de kerk denkt niet alleen in chr. organisaties. Van Ruler moet dit uit het hart gegrepen zijn [336]. Daarom is het eigenlijk verbazingwekkend, als wij nagaan hoe huiverig Van Ruler is geweest voor wat hij wel Kuypers „werkelijkheidstheologie" heeft genoemd [337]. Welke toch niet anders in rekening heeft willen brengen dan wat de reformatoren de „externa" noemden. Zij het, dat deze zaken ongelijk waren aan wat Van Ruler en wij tegenwoordig het „uiterlijk" noemen. Zij verstonden daaronder méér, nl. alles wat náást het evangelie staat [338], wij zouden in het verband van dit laatste hoofdstuk ook kunnen zeggen: alles, wat ná het evangelie komt. Kuyper heeft deze externa royaler gehanteerd dan Van Ruler.

Met de reformatoren heeft hij het daarbij aangedurfd voor zijn gemeene gratie-leer niet onaanzienlijk te putten uit de bronnen der „ervaring" [339]. Nadat eenmaal de schriftuurlijke legitimatie van deze bronnen is gebleken [340], kan men zich de uitdrukking „werkelijkheidstheologie" toch ook in bonam partem voorstellen [341].

---

[334] Van Ruler, *Kerkorde*, 17.
[335] Van Ruler, *Vervulling*, 522.
[336] Van Ruler, *Gestaltwerdung*, 35, 38.
[337] Van Ruler, *Kuypers idee*, 34.
[338] Haikola, a.w. 90 stelt terecht het reformatorisch „uiterlijk" gelijk met „de dingen van de schepping". Niet, 99: „eine niedrige Schicht oder einen Teil des Menschen" maar „den ganzen Menschen (Leib und Seele)" houdt het in. Van Ruler, *Droom en gestalte* kent het wèl; 40 heet binnenkant = heil, buitenkant = existentie!
[339] Ridderbos, a.w. 283.
[340] Cf. 145—149.
[341] Ridderbos, a.w. 283: „Wat verder de beschuldiging van ‚werkelijkheidstheologie' betreft, waarschijnlijk is aan Kuyper het gemeene-gratie-probleem wel door de werkelijkheid van het leven opgedrongen. Maar dit betekent nog niet, dat hij zijn leer primair op deze werkelijkheid fundeert. Wanneer Kuyper zijn bronnen noemt, dan gaat de Schrift voorop. Aan het Schriftbewijs heeft Kuyper dan ook alle aandacht besteed. Meer dan Van Ruler, die hem poogt te weerleggen".

Conclusie

Wanneer Van Ruler, het geheel van Kuypers beschouwing overziende, zegt: „De idee eener christelijke cultuur is een torso gebleken" [342], dan spreekt hij om te beginnen iets uit, dat wij een waarheid als een koe plegen te noemen. Want wie of wat zal het verder brengen dan een torso, juist ook als de uitersten naar voren komen [343]? Bovendien blijkt hij het ook zelf niet verder te kunnen èn te willen brengen [344].

Wanneer men het heeft over „de idee eener christelijke cultuur" zal men wel altijd teveel zeggen. Toch zegt Van Ruler voor Kuyper te weinig, als hij ervan zegt: „Goed beschouwd raken de gemeene gratie en de particuliere genade elkaar nergens. Want de laatste kan noch voorbereid (*onmiddellijke* wedergeboorte!) noch uitgewerkt (mystiek!) worden" [345]. *Goed beschouwd* is het zo, dat bij Kuyper de G.G. heel wat betekenen kan voor de P. G. en de P. G. heel wat voor de G. G. Van Ruler weet beter. Hij weet, hoezeer het Kuyper in de christelijke cultuur om méér begonnen is geweest [346]. Toch eindigt hij zijn grondige studie van Kuyper met de uitspraak, „dat het K. *niet* gelukt is — theoretisch waar te maken, dat de macht van het Koninkrijk inderdaad de wereld kan indringen" [347]. Terwijl het Kuyper zelfs *practisch* (curs. R.) gelukt is, nl. in de christelijke organisaties, die Van Ruler belast met een hen — en in ieder geval hun leider — onwaardig isolement [348].

---

342 Van Ruler, a.w. 148.

343 Schilder, *Cultuur*, 119: „Een ‚onbegonnen werk', dat is inderdaad onze cultuurtaak achter Jezus Christus".

344 Van Ruler, *Rel. en Pol.* 35, 294 v., 367, *Vervulling*, 244, *Visie*, 15, 87, 211, *Droom en gestalte*, 129, 138 v., 269.

345 Van Ruler, *Kuypers idee*, 148.

346 Van Ruler, a.w. 21 geeft toe, dat „K. in de invloeden van de kerk op het cultuurleven niet alleen de wortelen vindt van een christelijke cultuur als vormgeving aan de particuliere genade, maar ook van een christelijke — dit woord nu in zeer algemeene zin genomen — cultuur als voltooiing der gemeene gratie"; 30 bekent hij, dat christelijke cultuur bij Kuyper het laatste „in de eerste plaats is" en, 32, dat deze stelling zelfs bij hem „schering en inslag" mag heten; 85 ziet hij de „onderlinge samenhang" tussen „de geconcentreerd-christelijke cultuur-activiteit" en „een algemeen christelijke cultuur", terwijl hij, 47 al verder ging met de vraag: „Kent Kuyper toch een andere cultuur dan de christelijke"? Vindt hij ergens een cultuur, die „alleen maar" cultuur der wedergeboorte is, dan niet bij Kuyper, maar, 117 bij Schilder, bij wie — zulks in tegenstelling met Kuyper — christelijke cultuur niet alleen gecorrigeerde cultuur is, maar bij wie, 121 bovendien „alle andere cultuur totaal bedorven is" cf. 143. Kuypers onderscheiding *G.G.* II, 671 v. tussen, wat Ridderbos, a.w. 160 heeft genoemd christelijk in *ruimer* en in *enger* zin heeft hij dan ook niet altijd kunnen handhaven. Voor staat en maatschappij gaat zij al niet op. Voor de laatste cf. III, 423: „dat onze burgermaatschappij, ook al treedt in haar midden de Christelijke Kerk op, uit haar aard niet rust op de engere aaneensluiting van de belijders, maar op de saamleving van *mensch en mensch* als *zoodanig*. Een punt van het uiterste gewicht. Te ontkennen valt toch niet, dat in veel Christelijke kringen de neiging bestaat om zich in eigen kring op te sluiten" cf. *Pro rege*, II, 354. Hetzelfde geldt voor de overgang tussen het „indirect" christelijke en het volkómen zelfstandige van de cultuur.

347 Van Ruler, *Kuypers idee*, 148.

348 Van Ruler, *Droom en gestalte*, 9: „Den rechtschen partijen schijnt het alleen

Zo is het ook niet juist gesteld, dat Kuyper de „particuliere genade" er „nooit goed" heeft kunnen „in krijgen" en de „gemeene gratie" er „nooit voldoende uit — in en uit de christelijke cultuur", zoals Van Ruler heeft opgemerkt [349] en door Zuidema is beaamd [350]. Al is er wel iets van waar, in zoverre Kuyper de particuliere genade er nooit hélemaal heeft *willen* in krijgen en de gemene gratie er nauwelijks uit — in en uit de christelijke cultuur. Men moet niet teveel systeem verwachten in iets dat nooit helemaal in systeem, nooit helemaal „rond" te krijgen is. En dat niet, zoals Haitjema heeft gesuggereerd, omdat Kuyper — dat ook! — zo'n journalistiek werker was [351], maar omdat de situatie, waarin hij — en wij niet minder! — zich bevond, een twee rijken situatie mag heten en dat betekent een hoogst gecompliceerde.

Kuyper is zich de niet-soteriologische betekenis van de usus civilis legis scherp bewust geweest, zoals wij zagen [352]. Daarom geen algemene genade (= universele), maar gemeene (= commune) gratie, juist om misverstand te vermijden op dit punt [353]. Hij heeft de gemeene gratie niet overschat. Maar een oerreformatorisch respect voor de terreinverdeling, die met de diverse usus legis is gegeven, of beter gezegd: voor de bewegelijkheid van de wet van God, die van geen werkeloosheid weten wil, heeft hem gebracht tot een gezonde huiver voor abdicatie van het theologische voor het christologische [354]. Hij heeft vermoed, wat het worden gaat, als wij lijden gaan aan, wat Baljon eens — zij het in een ander verband — genoemd heeft: een „oververhitte christologie" [355]. Zonder, dat er bij hem nu van twee genades sprake zou zijn [356]. In ieder geval is er maar een noemer: die van de lankmoedig-

om het christendom, het christelijk volksdeel en de belangen der kerk te doen te zijn" — in *zijn* weergave, cf. 254: inderdaad! — alsmede, 268: „Men laat de nationale cultuur los en vergenoegt zich met een aparte christelijke cultuur".

[349] Van Ruler, *Kuypers idee,* 115.

[350] Zuidema, a.w. 68.

[351] Haitjema, *Van Ruler,* 160 merkt terecht op, dat Van Ruler „veel te veel systeem en strenge eenheid van gedachte vinden wil in de drie delen van Kuyper over ‚de Gemeene Gratie'".

[352] Cf. noot 215.

[353] Kuyper, *G.G.* I, 8 v., 220, III, 147. Diepenhorst, *Alg. genade,* 15 en *Chr. staat,* 131 v., alsmede Hepp, a.w. 60 achten dit misverstand nu niet meer mogelijk.

[354] Kuyper, a.w. II, 125 heeft een „Christo-*centrischen* doolweg" gekend, „kettersche mystiek" door hem genaamd. Voor genoemde abdicatievrees, zie III, 275—281, alsmede Berkouwer, *Voorzienigheid,* 129—133 en Ridderbos, a.w. 290—299. Hoe weinig omgekeerd de Vader bij hem tegen de Zoon wordt uitgespeeld, bewijst wel het feit, dat het Koningschap van Christus, II, 182, 184 en vooral, III, 280 het tegendeel van verzwegen wordt.

[355] Bijleveld, *Islam,* 185, geeft deze aanhaling van Baljon.

[356] Kuyper, a.w. I, 8 spreekt van „uitstralingen" van één genade en, 27 beklemtoont hij de „samenhang" en de „éénheid". Hoogstens is er, 222, II, 60 sprake van „tweeërlei genade", van, II, 303 „twee genadefactoren" of, 679 „actiën". Beide staan „met elkander in verband" en, 126 dat verband, ja, 646, de „eenheid" is Christus cf. 645. Déze, 126 verbindt „de onderscheidene deelen der dogmatiek" en ongetwijfeld, 420 „gaat alles om den Christus" cf. I, 224. Dit alles betekent echter niet, dat Christus opgaat in de christologie of alleen op de via salutis zou zijn aan te treffen. De „reddende, verzoenende, wederbarende werking der genade" is er maar één en heeft zelfs, I, 496 ééns uit. Christus is evenzeer scheppingsmiddelaar

heid [357] van een God, die echter juist dáárin, dwz. in zijn veelbelovendheid en royaliteit zo gecompliceerd tevoorschijn kan komen.

Het is vanwege deze gecompliceerdheid, dat Ridderbos (H. N.), ondanks zijn bewondering voor dit werk, als hij de „cultuurtheologie" — „cultuurchristologie" zouden wij misschien moeten zeggen — van Berkhof bespreekt, de voorkeur aan het werk van Kuyper blijft geven [358]. En het bewijst de te grote ongecompliceerdheid van zijn studie dat Berkhof zo goed als heeft gemeend te kunnen volstaan met Kuypers werk — dat inderdaad nogal afwijkt van het zijne — „meesterlijk" te noemen — zonder er dieper op in te gaan [359]. Ridderbos (S. J.) besluit zijn studie over Kuyper veelzeggend met de woorden: „Men gaat slechts in Kuyper's lijn, indien men de gecompliceerdheid van zijn denken niet door een tenslotte arm simplisme vervangt" [360], zonder dat hij (of wij) daarmee de rijke studie van Berkhof getypeerd zou hebben [361]! Hij mag dit zeggen, omdat hij met gecompliceerdheid een bijbelse gecompliceerdheid bedoelt [362], welke wel eens hetzelf-

---

als verlossingsmiddelaar en het eerste, 284 het meest. Men kan weinig gelukkig zijn met de laatste gedachte. Men zou kunnen verdedigen, dat zij zowel de Schepper àls de schepping te weinig respect toedraagt, iets, wat overigens in versterkte mate geldt, wanneer men de gedachte laat òpgaan in die van de verlossingsmiddelaar. In zoverre kunnen wij de „notie niet missen", zoals Van Ruler, *Christologie,* 199 zegt, die er, 200 v. gelukkiger mee is dan *Vervulling,* 92. Het koningschap van Christus heeft Kuyper hoog aangeslagen — hij heeft er een studiewerk naar genoemd — maar dan zó hoog, dat hij het pas helemaal tot zijn recht ziet komen in de tweede persoon van de Triniteit en niet in Bethlehem of in de kerk ziet opgaan cf. II, 635, III, 122. Ook voor Diepenhorst, *Alg. genade,* 28, blijkt, ook na critisch luisteren — cf. 6, 13, 28 vv. — overal, „hoe Kuyper de eenheid van algemene en bijzondere genade wenscht vast te houden", cf. *Chr. staat,* 150 v., 187. Hij acht een en ander, *Alg. genade,* 28 gecompliceerd, maar daarom nog niet minder bijbels en wijst, *Chr. staat,* 173 op Kuypers wens van verdere bestudering van Christus' koningschap, met het oog op Kuyper, a.w. III, 280 ná 279.

357 Kuyper, a.w. I, 10, 243. Relevant is, II, 420: „Dat de stilling van den toorn Gods door de gemeene gratie mogelijk is, vindt zijn verklaring uitsluitend in de particuliere genade" en, I, 221, waar ook de G. G. „reddend" genoemd wordt cf. II, 91, ja I, 32 „genadiglijk reddend".

358 Ridderbos (H. N.), *Cultuur uit Christus?:* „Het is deze verstrengeling en gecompliceerdheid, die het enerzijds wel niet mogelijk maken heel de machtige realiteit van geschiedenis en cultuur onder één centraal gezichtspunt te brengen (als in Berkhofs boek geschiedt), maar die anderzijds èn theologisch èn cultuurhistorisch een veel meer omvattende benadering van geschiedenis en cultuur mogelijk maken. Anders gezegd: men kan de zin der geschiedenis niet verstaan uit het tweede artikel van de apostolische geloofsbelijdenis met voorbijzien van het eerste".

359 Berkhof, *Zin der geschiedenis,* 178.

360 Ridderbos, a.w. 328.

361 Ridderbos (H. N.), *Cultuur uit Christus?* spreekt van „grote verdienste", „door en door gelovig" en van een „gezond *realisme*". S. J. R. schreef vóór Berkhof.

362 Ridderbos, *Dial. theol.* 121 v., 124. Velema, *De leer van de Heilige Geest,* 141 ziet dit niet en gaat, *Reaktie,* 24 aan deze gecompliceerdheid voorbij door zijn verwerping van een twee bronnen onderscheiding, dwz. de leer der twee rijken. Ook Zuidema weet het verwijt van Van Ruler, dat Kuyper er de gemeene gratie nooit helemaal uit heeft weten te krijgen — nogmaals, we moeten zeggen: heeft *willen* krijgen — enkel als verwijt te waarderen en snijdt de gecompliceerdheid van Kuypers denken, die hij, a.w. 3, 5, 7 constateert, 17, 72 eenvoudig dóór, niet lettend op

de zou kunnen betekenen als een „zeldzame evenwichtigheid" [363].

Met deze gecompliceerdheid is de neocalvinist Kuyper bij Calvijn in de buurt gebleven. Calvijn, bij wie men zich ook verbaasd heeft over het samen voorkomen van cultuurwaardering enerzijds en een zucht naar het hemelse anderzijds [364]. Zoals Van Ruler zich verbaasd heeft over het naast elkaar staan van „rijping ten oordeel" en „blijvende vrucht" bij Kuyper [365]. Het komen met haast van Christus, heeft Kuyper de historische processen met niet minder aandacht doen volgen [366]. Nogmaals: eschatologie betekende voor hem: antithese [367]. Maar niet minder: anticipatie [368]. Zo kon men hem te hemels èn te aards ondergaan [369], te kerstenend èn te seculariserend, te veel in de kerk èn te veel in de wereld — voorzover men hem niet aantrof onderweg van het een naar het ander!

Christelijke cultuur ... „Te vragen, op welke betekenis van het woord ‚christelijke cultuur' K. het zwaarste accent laat vallen, heeft nu eigenlijk geen zin meer. Als hij met het een bezig is, dan is hij eo ipso met het andere bezig" [370]. Met deze zin heeft Van Ruler een werk, dat hij — en het eert de aanvaller, „waardig pendant" [371], niet minder dan de aangevallene — „magistraal" [372] heeft willen noemen en waaraan hij zo ontzaglijk veel polemische liefde wilde besteden, raak getypeerd. Raker dan ooit.

Een laatste vraag

Een laatste vraag over de usus civilis, juist in verband met de eschatologie, is deze: Zullen wij in een tijd met zulke apocalyptische

---

de kosten, 72: een geamputeerde gemene gratie. Zijn studie is zodoende niet weinig Kuyperannexatie geworden. Ook Van der Werf heeft hier problemen gezien, weet ze als zodanig weinig te waarderen, maar laat ze, a.w. 64, 118 tenminste stáán. Diepenhorst, *Chr. staat,* 175 praat van „ietwat tweeslachtig", als „zij nu eens geheel buiten de bijzondere genade om zich schitterend ontplooit, dan weer hoogsten bloei eerst onder leiding der laatste erlangt". Met deze zin geeft hij intussen goed zin èn betrekkelijkheid van het „hoe christelijker, hoe menselijker" weer.

363 Ridderbos, *Theol. Cultuurbesch.* 318.

364 Van Schelven, a.w. 254 beroept zich hierbij op de complexiteit van de bijbel.

365 Van Ruler, *Kuypers idee,* 133 cf. Kuyper, *Calv.* 25: „Dus ging Puriteinsche ingetogenheid met een beslag leggen op heel het leven der wereld hand in hand".

366 Ridderbos, a.w. 222.

367 Ridderbos, a.w. 223.

368 Ridderbos, a.w. 318, 325.

369 Aalders (W. J.), *Kuyper,* 49 cf. Ridderbos, a.w. 268 en Haitjema, Hoedemaker citerend in *Richtingen* 211, over het „politiek te ruim" en qua „theologie te eng" van Kuyper cf. *Cultuurwaardering* 84 v., 96 en *Geref. theologie,* 39.

370 Van Ruler, a.w. 92.

371 Velema, *Confrontatie,* 7 en: „Het is of men in heel Van Ruler's ontwikkeling de schim van Kuyper's theologie ontwaart ... ook waar Van Ruler andere wegen gaat is het duidelijk, dat hij, zoals ik hem zelf eens hoorde uitdrukken, van Kuyper veel heeft geleerd" cf. Langman, a.w. 219, 231, Van Ruler, *Kuypers idee,* 82.

372 Van Ruler, *Rel. en Pol.* 44, *Kuypers idee,* 40, 79, 82, 85, 116.

accenten als de onze nog tijd en ruimte overhouden voor een usus civilis? Natuurlijk, straks op een nieuwe aarde. Maar hoe nauw is de trechter, waardoor het nieuwe leven geperst komt!

Laten we beginnen met te constateren, dat onze tijd niet alleen gekenmerkt wordt door oorlogen en geruchten van oorlogen [373], maar ook — en misschien nog wel meer — door welvaart en geruchten van welvaart, al zouden we niet durven zeggen, dat het laatste zonder meer in mindering gebracht zou kunnen worden op het apocalyptisch karakter van onze dagen. Het tweede behoeft niet per se minder gevaarlijk, antichristelijk te zijn dan het eerste. Immers, „immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, dass ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte" [374]. Aldus Thielicke, Hölderlin citerend, als hij met verwijzing naar Luther de ideologische tyrannie bij uitstek ontstaan ziet, wanneer „der Staat sich aus dem ‚Henker' in ‚den Hirten' verwandelt" [375]. Dan behoeft inderdaad „von direkter religiöser Anbetung des Staates im üblichen Sinne" nog geen sprake te zijn: „Es wird vielmehr so sein, dass der Staat *genügt*" [376]. Ook Kuyper heeft er op gewezen, dat het beeld van het ten ondergang gedoemde Babylon niet dat van een „woeste horde", maar van een „hoogste ontwikkeling" zal vormen [377] en hij is niet de enige geweest, die dit heeft gedaan.

> De Graaf geeft ons het volgende manifest van de Übermensch bij Solowjow: „Volkeren der aarde! Ik beloofde u de vrede en gaf hem u. Maar zolang in de wereld nood en armoede dreigt, is de vrede nog geen goed. Komt dan tot mij, allen, die hongert en koude lijdt en ik zal u verwarmen en verzadigen" [378] en Van der Meulen zegt, dat Selma Lagerlöf in haar roman „De wonderen van de Antichrist" deze gedachte „aangrijpend mooi vertolkt" terwijl hij eveneens van de Mérode citeert:
>
> Hij ging in pracht van purperen gewaden,
> Zijn oogen waren mild en schoon en week.
> En voor hem uit liep door de gansche streek
> Een roepen van zijn goedheid en genade.
>
> De knielenden nam hij bij beide handen,
> Kuste hun voorhoofd met zijn koelen mond,
> Fluisterde zoet hun naam en geen weerstond
> De zaligheid van zijner oogen branden.
>
> En al de kinderen was hij een gespeel,
> De knapen liet hij op zijn paarden rijden.
> Meisjes vertelde hij totdat ze schreiden,
> 't Menschen geslacht behoorde hem geheel.

373 Matth. 24 : 16.
374 Thielicke, a.w. II, 2, 370.
375 Thielicke, a.w. 2527.
376 Berggrav, *Staat und Kirche*, 84.
377 Kuyper, a.w. I, 455.
378 De Graaf (J.), *Dialoog*, 64.

Zonder dat hij overigens zelf oog heeft voor dit zo uiterst geraffineerd contact met de waarheid [379].

Dit alles is mogelijk. Maar ook is, daarnaast, ja daarin mogelijk een hoogst zinvolle anticipatie op de nieuwe aarde, een portret van Micha 4 : 3 v.: „Dan zullen zij hun zwaarden tot ploegscharen omsmeden en hun speren tot snoeimessen; geen volk zal tegen een ander volk het zwaard meer opheffen, en zij zullen de oorlog niet meer leren. Maar zij zullen zitten een ieder onder zijn wijnstok en onder zijn vijgeboom, zonder dat iemand hen opschrikt", zoals Picasso dit — bewust of onbewust, op ons terrein dat der usus politicus legis, is alles mogelijk! — zo meeslepend vorm heeft gegeven in zijn schildering van de Vrede te Vallauris, waarvan men een afbeelding, voorafgaand aan deze studie, aantreft.

In zoverre hij „Erhaltungsordnung" is, draagt de usus politicus legis het geheim van een nieuwe aarde bij zich, waarop gerechtigheid woont en beschermt en waardeert dit op zijn manier. Hij kan meer worden dan dat — wij hadden het daar over — de beul wordt beest, angstig vraatzuchtig, angstig verleidelijk ook, Romeinen 13 wordt zonder meer Openbaring 13.

De usus politicus legis kan ook minder worden dan dat — „Erhaltungsordnung" — en zodoende niet boven de rol van beschermer uitstijgen, maar beneden de maat ervan blijven. De kerk zal daarvoor niet minder op haar hoede dienen te zijn „Es wird immer eine grosse Gefahr für die volle Aufrichtung ihres Auftrages sein, wenn die Gemeinde sich allzu direkt in der Situation von Apok. 13 versteht. Die Apokalyptische Verkündigung kann die Flucht vor dem primus usus sein" [380], schrijft Bonhoeffer onder toch wel waarlijk apocalyptische omstandigheden: de val van het Derde Rijk en de laatste uren van het Beest. En het is intrigerend om te zien, hoe Luther onder de door hem en de zijnen als apocalyptisch [381] ondergane dreiging van zijn dagen — het Turkengevaar — de politieke weerbaarheid toch niet heeft durven opgeven [382], behalve dat de situatie de ootmoed ver-

---

[379] Van der Meulen, a.w. 51 v.

[380] Bonhoeffer, *Ethik*, 246.

[381] *W.A.* 30, II, 168 ziet Luther in de kleine hoorn uit Daniël 7 : 8 het Turkenrijk; 225 zegt, dat de Turk Gog is, ja de duivelszoon cf. 162, 196. A.w. Tischr. I, 451 openbaart ons: „die Welt sey am Ende" cf. Torrance, *Kingdom*, 19: „As early as 1530 Luther was so convinced that the end was about to break in with catastrophic swiftness that he resolved to publish his translation of the book of Daniel right away in order that it might do its work before the mighty and terrible day of the Lord", met verwijzing naar *W.A.* Briefe, V, 346 cf. Kooiman, *De oorlog tegen de Turken*, 14 v., alsmede Quanbeck, *Luther and apocalyptic*, 126 v. Lamparter, a.w. 86 ziet in deze stemming zelfs een motief voor het ontbreken van de missiegedachte onder de Islam — nog afgezien van de onmogelijkheid daartoe vanwege de oorlog. Zo ook Van der Berg, Constrained, stelling I voor de reformatie in het algemeen en, 8 voor Luther in het bijzonder.

[382] Lilje, a.w. 148, 206, Kooiman, a.w. 16.

sterkte [383]. Men kan de vraag naar het eerste — de politieke weerbaarheid — noch naar het tweede — de boete — de hoogste actualiteit ontzeggen.

Wanneer wij niettemin voor de opgave, die de usus politicus legis inhoudt en ons voorhoudt, terug zouden schrikken — en meer dan eens wordt het ons inderdaad bang te moede — laten wij dan herinnerd mogen worden aan de houding van een der reuzen, met wie wij ons in het bijzonder bezig hebben gehouden — die van Melanchthon. Schwarzenau schrijft over hem: „Die menschliche Grösse Melanchthons tritt darin zutage, dass er sich dieser Aufgabe (wij mogen daarbij denken aan wat ons in deze studie zo hoog zat: aan het humaan gebruik van de wet R.) zum Preise wachsender Isolation und auf dem Hintergrund einer allgemeinen Untergangserwartung (vgl. den Brief an Justus Jonas vom 18 Augustus 1527, I, 887 f) und Kampf gegen seine Wesensart mit wachsender pertinacia unterzieht" [384].

---

383 *W.A.* 30, II, 116: „der Türcke ist unsers herr Gottes zornige rute". Daarom is er, 50, 486 alle reden tot boete en niet alleen bij de Papisten, ook bij de Evangelischen en niet alleen geestelijk, ook, 51, 594, maatschappelijk cf. Kooiman, a.w. 20, 27 v. Lamparter a.w. 58 vertelt van een geheel aparte liturgie hiervoor.

384 Schwarzenau, a.w. 37.

ZUSAMMENFASSUNG

I *Einleitung:* Der primus usus legis ist ein durchaus bedenklicher Begriff in einer Zeit, da Theologie manchmal nur ein anderes Wort für Christologie, besser gesagt: Soteriologie zu sein scheint. Die Tatsache, dass dieser usus legis trotzdem eine so starke Beachtung findet, steht hiermit nicht im Widerspruch, sondern bestätigt dies vielmehr. Sowie umgekehrt die Tatsache, dass, in der Zeit, in der wir zum ersten Mal darüber hören, der Zeit der Reformation, dieser Begriff kaum betont wird, eher auf Selbstverständlichkeit als auf das Bestrittensein hindeutet. Die Kontroverse Rom-Reformation lag offenbar irgendwo anders. Durch eine erneute Besinnung auf Ausdruck und Funktion des obengenannten Usus hoffen wir etwas von dieser Selbstverständlichkeit zurückzugewinnen. Etwas, denn die Geschichte schreitet fort und hat uns nicht wenig von unserer Arglosigkeit genommen. Unsere Orientierung suchen wir bei den Reformatoren, Luther, Melanchthon und Calvin und bei den unter ihrem Einflusz entstandenen Konfessionen. Zur Andeutung des usus legis machen wir keinen Unterschied zwischen politicus oder civilis, wohl aber bevorzugen wir den Gebrauch von primus vor secundus. Dies wegen der sachlichen Priorität, worunter wir, mit Van Ruler, zugleich das Vielversprechende dieses Usus verstehen.

II *Ausdruck und Funktion:* Der Ausdruck usus legis stammt von Luther und spielt, unter dessen Einflusz, auch bei Melanchthon, um 1530 offenbar theologisch eine Rolle. Was Calvin betrifft finden wir deutliche Angaben in der Institutio. Die Synonyme („Frucht und Nutz" sensus, officium, finis, opus u.s.w.) sind nicht zu zählen. Bei den Reformatoren sowie auch in den Konfessionen kann man feststellen, dasz die erste Funktion eine negative (wehrende) aber auch eine positive (lehrende) und sogar die eines „Zuchtmeisters auf Christum" (Galater 3 : 24) sein kann, wenn auch dies letzte in einer unvermuteten, nämlich sich selbst onbewuszten Weise (hier liegt ein Unterschied zu Melanchthon). Umschreibend möchten wir sagen, dass der usus politicus, zum Unterschied vom elenchthicus, der uns vom peccator-sein im Mensch-sein überzeugt und vom didacticus, der das heilig-sein im peccator-sein demonstriert, das Mensch-sein im peccator-sein hervorhebt. Auf die Frage, mit welchem Gesetz wir es in der Verbindung primus usus legis zu tun haben, kann die Antwort nicht schwer sein,

weil es nur ein einziges Gesetz gibt. Dieses eine Gesetz aber manifestiert sich in verschiedener Weise. Deshalb ist eine ausschlieszlich „christliche" Auffassung des Gesetzes nicht weniger einseitig als eine ausschlieszlich „naturrechtliche". Die Reformatoren haben darum stets im Dekalog zugleich eine Verkündung der lex naturalis gehört, wobei sie unter dem Gesetz mehr verstanden als den Dekalog. Wir begegnen der naturrechtlichen Auffassung des Gesetzes in der ganzen Heiligen Schrift, sodass wir uns diese auch als von der ganzen Heiligen Schrift vorgeschrieben betrachten dürfen. Die Frage nach dem Usus — das Gesetz ist uns undenkbar ohne seinen Usus (Schippers) — und nach dessen Subjekt ist keine andere als die oben erwähnte Frage und erhält auch nur eine Antwort. Das Subjekt ist das Gesetz — das eine Subjekt des einen Gesetzes — und zwar wie dieses sich uns, sowohl objektiv wie subjektiv, sowohl extern wie intern, sowohl göttlich wie menschlich zeigt. In der bekannten Frage wer bei dem primus usus legis das Gesetz handhabt: Gott oder der Prediger, die Obrigkeit oder das Gewissen, soll denn auch „oder" durch „und" ersetzt werden. Dasz die übrigen usus die Aufgabe haben den primus vor Isoliertheit — was vielleicht dasselbe sein dürfte als Expansion — zu behüten, ist in confesso. Wenn man unter diesem Schutz nur nicht versteht: Verletzung der Selbständigkeit, sonst hat man die Einheit des Gesetzes in seinem Subjekt verletzt.

III *Historisch-kritische Untersuchung:* In der Reformation ist die Selbständigkeit des usus politicus legis sehr grosz. So grosz, dass man hierfür einen Terminus anwendet, der heutzutage unter protestantischen Theologen ziemlich verdächtig ist, den Begriff: Naturrecht oder lex naturalis. Dieses Recht bedarf nicht unbedingt des Zusatzes „christlich". Sein Bestehen wird heutzutage kaum noch abgestritten, im Gegensatz zu seiner Legitimität. Diese kann man unterstreichen mit dem Worte Bohatecs „dass es weniger da ist ‚trotz' als ‚gerade wegen' der Erbsündenot". Er funktioniert denn auch nicht auf Kosten der Abhängigkeit „nach oben", sondern eben von deren Gnaden, wobei „von Gotteswegen" jedoch nicht gleichbedeutend ist mit „christlich". Man kann hier von einer allgemeinen Gnade sprechen um diese von der besonderen zu unterscheiden, welchen Gedanken die drei genannte Reformatoren gekannt haben. Aber auch Rom. Der Unterschied zur Reformation ist denn auch nicht ein zu scharfer Dualismus (Natur-Gnade), sondern eine zu grosze Harmonie (zwischen der allgemeinen und der besondern Gnade). Sowie Rom ebenso wie die Reformation die Gnade in der Natur anerkennt, so wagt auf der andern Seite die Reformation ebenso wie Rom aus Gnade die Natur zu ehren sowie die Möglichkeiten des Menschen coram hominibus und coram Deo. Sei es auch, dass diese Wertschätzung in dem primus usus legis vollkommen anders ausfallen wird als in den andern usus. Was im einen Falle Tugend heiszen darf,

heiszt im andern Falle Not. Dies alles bedeutet weder Subjektivismus (die Autonomie des Menschen bleibt „quodammodo") noch Objektivusmus (wer lex naturae sagt, nennt keine konstante Grösze, sondern eine Geschichte und sagt auch immer positives Recht). Wenn man von dem Naturrecht redet, redet man von zwei Reichen. Wir denken dabei an erster Stelle an Luther, den man zu Unrecht auf Grund dieser Lehre von den zwei Reichen von etwas beschuldigt hat, wofür er nicht verantwortlich ist (eine doppelte Moral, die deutsche Katastrophe) oder von etwas, dem wir einfach nicht entgehen können: (ein Stück „Eigengesetzlichkeit"). Bei allen Reaktionsmotiven hat bei Luther als erstes Motiv gegolten: keine Konkurrenz zwischen den Mitteln, womit Gott uns in Seiner Barmherzigkeit am Leben erhält. Es ist weiter genau so unrichtig zu sagen, dass Calvin eine Lehre von den zwei Reichen gekannt hat im Sinne Luthers, als dass er überhaupt keine Lehre von den zwei Reichen gekannt haben sollte. Und die gegenseitigen Unterschiede sind sicher nicht so grosz wie die zwischen ihnen und Melanchthon. Bei diesem „besteht eine Beziehung zwischen den ‚zwei Reichen', die auch dem Menschen erkennbar ist" (Erik Wolf), sodass wir meinen, dass es kein Zufall ist, dass er den Vorwurf des Synergismus auf sich geladen hat. Wenn wir auch Melanchthon nicht „romanisieren" dürfen, so führt dies uns doch in die Nähe von Rom. wo das Naturrecht nicht nur christliche Konsequenzen hat, wie in der Reformation, sondern, mehr noch als bei Melanchthon, Prätensionen. „Trauen und brauchen" erscheinen nicht mehr als zwei Begriffe.

IV *Aktualität:* Gehört alles dies nun nicht zu einer vergangenen Zeit? Wie vieles hat sich seit der Reformation ereignet! Trotzdem wird man bei aller Diskontinuität die, unserem usus so eigene, Kontinuität nicht aus den Augen verlieren dürfen. Und auszerdem: Welcher Übergang nach Luther auch stattgefunden haben mag, ein, für unser Thema sehr entscheidender, hatte schon vordem stattgefunden: der von dem corpus christianum des Mittelalters zu dem Luthers. Wenn man ihm diesen Namen überhaupt noch zuerkennen darf; war damit doch eine endgültige Säkularisation gegeben. Diese an sich war nicht schuld an der deutschen Katastrophe, sondern ein greulicher Synergismus von Pseudokirche und Pseudowelt.

Das noachitische continuum braucht nicht notwendig horizontal begrenzt zu sein, um dennoch durch die Gnade von oben bestehen zu können. Und, wenn uns dieses nicht genügen sollte, verstehen wir unter Begrenzung, wenn auch mehr als Neutralität, so doch weniger als Schutz. Es gibt eine Säkularisation aus dem Glauben, aber diese wird die Selbständigkeit des primus usus eher stimulieren als ihr entgegenarbeiten; kennt sie doch sein eigentliches Geheimnis. Es gibt auch eine Säkularisation aus der menschlichen Umwelt in bonam partem: nicht alles bedarf christlicher Gesichtspunkte. So ist es mit der Säkularisation eine

zweideutige Sache. Auch Bonhoeffer mit seinen vielen Bedenken gegen eine Lehre von den zwei Reichen und ein Naturrecht, hat es nicht gewagt hiervon abzusehen und ist sogar zu einem tiefen Bekenntnis der Mündigkeit unseres usus gekommen. Indessen kann es geschehen, dass der Christ, im Namen des Glaubens, sich statt zur Welt, zu eben diesem Glauben zurück berufen fühlt. In diesem Licht haben wir Barmen — die erste These — zu verstehen. Die Spannung Barmen — Art. II der Conf. Belgica müssen wir dann in dem Sinne verarbeiten, dass jenes dieses vertritt in einer Notlage; ohne dass wir sagen dürfen, dass das zweite vom ersten überholt wurde in einer Zeit, da der Glaube — er hat ein Recht darauf! — wieder das „und" fordert. Dann sind wir wieder beim usus politicus, welcher übrigens auch, von sich aus unter Hitler bewusst Widerstand leistete und in Barmen — 5. These — auch erwähnt wird. Wenn wir diesen Teil abschlieszen, so tun wir das nicht ohne Hinweis auf die Bedeutung unseres Themas in der Heiligen Schrift und sicherlich auch in unserem Leben.

V *Bibelstellen:* Wo anfangen und wo enden? Wir wählten den Römerbrief, aus zwei Gründen. Erstens wegen der uns auferlegten Beschränkung und zweitens weil gerade dieser — der Brief vom sola fide! — uns vor dogmatischer Exegese behüten kann. Wir beschränken uns noch weiter auf die Kapitel 1, 2, 7, 13 für den Anteil des Menschen am primus usus und auf Kapitel 8 für den Anteil des Christen hieran. Diese Studie wird keine eigentlich exegetische, weil sie die Stellung der Bibel behandelt in der Aktualität unseres Themas, ohne dass dies übrigens die Stellung von dessen Aktualität in der Bibel ausschlieszt. In Römer 1 und 2 die wir zusammenfassen fällt der „Inexkusativ" nicht mehr auf als ein „Incitativ" (Gloede). Läszt man den ersten (Inexkusativ) ausschlieszlich vom Kreuz aus zur Wirkung kommen oder den zweiten (Incitativ) nur bei Heidenchristen, so tut man dem Text Gewalt an. Zwar kann der letzte (Incitativ) den Menschen nicht durch das Gericht hindurch führen. Trotzdem spricht Paulus von einem „tatsächlichen conformitas" und dies sogar „in kritischem Zusammenhang Anderen gegenüber" (Berkouwer). In Römer 7 bevorzugen wir die Auffassung, dass das Subjekt des beschriebenen Kampfes nicht der Christ, sondern der Mensch ist, dies hauptsächlich in Hinsicht auf „unter die Sünde verkauft" aus Römer 7 : 14. Das bedeutet die Anerkennung von der Streitbarkeit des Menschen, die man nicht zu schmälern braucht um dennoch zu wissen, dass sie am Anakoluth aus Römer 7 : 24 scheitert. In Römer 13 entscheiden wir uns gegen Barth, wenn er — dies im Unterschied zu anderen seiner Äuszerungen — das dort genannte „Gute" *christlich* oder *kaum mehr* gelten lassen will. Die Obrigkeit hat eine Kompetenz in Sachen Gut oder Böse (Vers 3). Das bedeutet eine Spannung mit ihrer Existenz (vers 1), welche Spannung sich dem Gewissen mitteilt (vers 5). Wenn man auf Grund

hiervon mehr in Römer 13 hineinlegen möchte als darin steht, z.B. das Recht auf gewaffneten Widerstand, so nicht, weil Paulus noch unter so günstigen Umständen geschrieben haben sollte, sondern, da eine Regel Ausnahmen nicht ausschlieszt. Die Obrigkeit tritt für die allgemeine Gnade ein. Die Kirche is dankbar dafür, auch wenn sie im Grunde genommen nicht abhängig davon ist, denn „meine Kraft ist in den Schwachen mächtig" (2 Korinther 12 : 9). Die Flucht in die Apokalypse ist dennoch keine Alternative zu heillosem Konformismus. In Römer 8 findet die Säkularisation, die Versachlichung, das Gedeihen des Schöpfungsprozesses statt, beim „offenbar werden der Kinder Gottes". Die Mächte (die Elemente dieser Welt) sehnen sich „angstlich harrend" nach der Zeit, dass wir unsere Hände, in ihrem Dienst, gut gebrauchen. Ein Christ kann nicht umhin, schon in dieser Welt seine Hände der Schöpfung entgegenzustrecken.

VI *Eschatologie:* Der usus politicus ist der „umfassendste" hat Van Ruler so vielversprechend gesagt. Damit bekennt er sich zu einem „Messianischen Intermezzo" wie auch Kuyper das tat, unseres Erachtens sogar konsequenter als Van Ruler. Dass „das Evangelium zeitlich, aber das Gesetz ewig ist", (Bavinck) darum hat auch die Reformation gewuszt, sei es auch oft in umgekehrtem Sinne. Kuyper hat hierüber nicht nur prophezeit (Van Ruler) sondern er hat auch darauf antizipiert in seinem Werk „Die allgemeine Gnade" und in seiner, auf dieser Basis geführten, Kulturpolitik. Einerseits will er die Welt für sich beanspruchen in den christlichen Organisationen (Antithese) andererseits liesz er sie gewähren (Solidaritätsgedanke). Dabei ist er vollkommen mit der Reformation im Einklang, sei es auch, dass bei ihm die Kirche sich mehr auf die Welt stürzt als bei Luther und die Welt mehr Welt bleiben darf als bei Calvin. Wenden wir uns aber wieder Van Ruler zu. Wenn dieser sagt, dass der politicus der umfassendste usus ist, geht er uns einerseits zu weit, andererseits nicht weit genug. Zu weit, wenn er in der Liquidation des Christlichen, exegetisch unwahrscheinlich und dogmatisch unnötig, die Liquidation der Incarnation mit einschlieszt. Nicht weit genug, da, wo er den Traum der Christianisierung zu wenig — nämlich hauptsächlich mittels der Kirche — Gestalt gibt. Vielleicht hat Kuyper noch kirchlicher gedacht als Van Ruler, findet aber einen direkteren Kontakt mit der Welt. Wenn bei Van Ruler die Botschaft der Kirche an die Welt zusehr in Predigt, Prophezeihung und Vision stecken bleibt, so kommt sie bei Kuyper in Bewegung und trifft sie in der christlichen Organisation. In letzter Zeit sieht auch Van Ruler sie, erfreulicherweise als einen legitimen Ausdruck menschlicher Verantwortung, nicht nur als ein Stück Aktivismus oder Abschlieszung von der Welt. Bei ihm persönlich spielt unglücklicherweise die Kategorie des Äuszeren eine grosze Rolle: als Reaktion nicht genug zu schätzen, tragisch aber, da die Folge ist, dass

die Kirche als Institut gegen die Kirche als Organismus, das Sachliche gegen das Persönliche, der Staat gegen die Gesellschaft, die Obrigkeit gegen die Partei, und die Vision gegen die Organisation ausgespielt wird. Und dies, während er Kuyper einer Wirklichkeitstheologie zu beschuldigen wagt, die doch nichts anderes beabsichtigt, als die Anerkennung von dem, was die Reformation die „externa" nannte und die Tatsache, dass nicht alles christianisiert werden kann noch soll, für beide in confesso ist. In der Idee der christlichen Kultur zieht die Kirche in die Welt in einer vielversprechenden Antizipation auf die Zeit, da es mit dem komplizierten Gesetz zu Ende sein wird und der usus civilis allein regiert (vergleiche Picassos: „Der Friede" als Wiedergabe von Micha 4 : 3, 4). In einer Zeit von Kriegen und Kriegsgerüchten erlebt man diesen humanitären Traum mit Angst und Beben. Sei es auch dasz das Tier aus der Apokalypse nicht weniger die Züge des Versorgungsstaates" (Wirtschaftswunder) trägt als des Machtsstaates. Der Staat darf nicht mehr als „eine Erhaltungsordnung" werden — er trägt das Geheimnis der Dinge, faszt es jedoch nicht — aber auch nicht weniger. Es ist bezeichnend, dass Luther in der apokalyptischen Lage seiner Zeit die politische Streitbarkeit nicht vergasz und dass Melanchthon sich mit „wachsender pertinacia" zur Wehr setzt (Schwarzenau).

SUMMARY

I *Introduction:* What is known as the *primus usus legis* is a suspect entity in a time when theology sometimes seems to be another word for Christology or rather soteriology. That the above usage of the law nevertheless receives so much attention does not disprove but confirms this opinion. At the time of the Reformation when the concept originated, it was not in dispute, but taken for granted as obvious. The controversy Rome-Reformation was not concerned with this point. A new consideration of the terminology and function of the *primus usus legis* may help to bring back some of its obviousness. To be sure history has had its course and has affected our outlook. In this thesis the views of the Reformers Luther, Melanchthon and Calvin have been taken into consideration as well as those embodied in the confessions inspired by them. There seems to be no point in distinguishing between the terms *usus politicus* and *usus civilis*. However, the distinction *primus* and *secundus* in talking about the usage of the law is relevant, because of the material priority and the promise implied (cp. Van Ruler).

II *Terminology and function:* The term *usus legis* first functionates in the thirties with Luther and was taken over by Melanchthon. As far as Calvin is concerned, he employs the same terminology in his Institutes. There are numerous synonymous terms such as Frucht und Nutz, *sensus, officium, finis, opus,* too many to enumerate. All three Reformers and the confessions recognize a negative (preventive) and a positive (instructive) function of the *primus usus*. They also take into account Gal. 3 : 24 (pedagogue to Christ) as a function of which the law itself is unaware (here Melanchthon differs). In my definition the *usus elenchthicus* convinces man of sin (in his being man, man is peccator); the *usus didacticus* imposes the requirement of holiness (in his being peccator man must be holy); the *usus politicus* confronts sinner and man (in his being peccator man remains man).

When dealing with the *primus usus legis* we do realize that the law is one. However, this one law functions in various ways. An exclusively "Christian" interpretation of the law is therefore just as much one-sided as an exclusively natural one. The Reformers heard in the decalogue also a proclamation of the *lex naturalis,* though by the law they understood more than the decalogue. Throughout the Scripture we find the natural usage of the law, so that we may consider this usage as

prescribed in the entire Scripture. We cannot conceive of the law without thinking of its *usus* (Schippers) and the subject thereof. The subject is the law — the one subject of the one law — as it comes to us in a manner both objective and subjective, both external and internal, both divine and human. The question has always been: Who in the *primus usus legis* imposes the law? — God, the minister of the gospel, the government or our conscience? The answer is not an "either/or", but a "both-and". However, the *primus* may not be isolated or given the ascendancy. The function of the other usages is to guard against this, although this should not be understood as affecting its independence; the oneness of the law in its one subject is to be maintained.

III *Historical-critical review:* At the time of the Reformation the *usus politicus legis* was given a place of independence. This *usus* was expressed in terms of the natural concept (*lex naturalis*). It is not necessary to add the qualification "Christian". At the present time the existence of it is not debated but its legitimacy. As Bohatec put it: "It exists not inspite of but because of original sin". It (the *lex naturalis*) does not function at the expense of but by the grace of its "vertical" connection, though this divine connection does not mean "Christian". All three Reformers have thought in the direction of common grace as distinct from special grace. Rome as well. The difference between Rome and the Reformation does not lie quite in the dualism of the nature-grace scheme, but in the harmonization of common and special grace. Rome agrees with the Reformation in recognizing the element of grace in nature as the Reformation agrees with Rome in honouring nature on account of grace, and the possibilities of human nature *coram hominibus* and *coram Deo*. We should realize though that the recognition of nature has different implications in the *primus usus legis* and the other *usus*. What is "virtue" in the one case, is "need" in the other. This means neither subjectivism (the autonomy of man remains *quodammodo*), nor objectivism, for the *lex naturae* is no constant entity but history, a positive natural law. Natural law implies two "regiments". Because he distinguishes two regiments Luther has been accused of something he is not responsible for (a dual morality, the German catastrophe) or of something we simply cannot escape (some "Eigengesetzlichkeit"). In all his teaching, Luther was led by the conviction that there could not be any rivalry between the means by which it pleases God to rule us.

Calvin also mentions the two regiments, but he differs from Luther. Both, however, clearly side against Melanchthon who indeed held synergistic views. Yet we should not identify Melanchthon with Rome on this point. In the Romish view "Trauen und brauchen" do not appear as two concepts any more.

IV *Present-day significance:* Is all this outdated? There have been important changes since the Reformation. Despite the discontinuity we should not lose sight of the true continuity of the *primus usus legis*. Whatever may have happened after Luther, the great transition, decisive for our survey, of the *corpus Christianum* of the Middle Ages, had taken place. A definitive secularization had begun. This secularization in itself did not cause the German catastrophe, but the detestable synergism of a pseudochurch and a pseudoworld. The Noachic continuum need not be horizontally limited in order to exist by the grace of its vertical connection. By limitation we understand more than neutrality but less than protection. There is a secularization based on faith, but the latter promotes rather than hampers the independence of the *primus usus*, because it reveals its true character. There is another secularization, secularization in the wordly sense, even in *bonam partem:* not everything needs to be Christianized. Secularization therefore is a two-way concept. Bonhoeffer too objected to the two-realm theory and to natural law, yet he was unwilling to abandon all, but he fully consented at last to the validity of the *primus usus legis*.

It may happen that the Christian by faith feels called back from the world. The first Barmen declaration is an instance of that. As to the tension between this declaration and art. 2 of the Confessio Belgica; the latter is not abolished by the former, but the former represents the latter in a crucial situation. After that faith always has the right to claim the "both-and". Here we are back at the *usus politicus* which also in its own right put up resistance under the Hitler regime and found expression in the Second Barmen Declaration (art. 5).

V *Scriptural data:* I have singled out the Epistle to the Romans. For one thing I had to limit myself, for another precisely this epistle of the *sola fide* may guard us from a dogmatic exegesis. I have dealt more specifically with chapters 1, 2, 7, 13 (man and the *primus usus*) and chapter 8 (the Christian and the *primus usus*). I have not aimed at an exegetical study, because this thesis deals with the place of the Bible in our present-day problems in this field. In Romans 1 and 2 the emphasis is no more on the "Inexkusativ" than on the "Incitativ" (the terms are Gloede's). We cannot conclude from this passage that the inexcusability is only apparent through the cross and the incitation only with the Gentile Christians (Barth). Surely the incitation does not see man through the judgement. Nevertheless Paul speaks about a "factual confirmity", even "in a critical connection with respect to others" (Berkouwer). In Rom. 7 I prefer the interpretation which holds man to be the subject of the struggle described and not the Christian, mainly on account of the "sold under sin" of verse 14. Man's combativeness is being acknowledged though it ends in the anacaluthon of

verse 24). In Romans 13 I have chosen against Barth who — contrary to previous remarks — gives the good a Christian content or hardly any content. Government has competency with respect to good and evil (verse 3). That evokes tension with regard to the existence of government (verse 1), which tension is manifest in man's conscience (verse 4). One cannot base the right of armed resistance on Paul's words, but only on the admission that there may be exceptions to a rule. That Paul may have lived under more favourable circumstances does not bear on the problem. Government serves common grace. The church is thankful for that, though the church ultimately does not depend on the state for its existence. *The* strength is made perfect in weakness (2 Cor. 12 : 9). However, escapism is no alternative for a wicked conformism. In Rom. 8 secularization, the splendour of the created universe, awaits the "manifestation of the sons of God" (verse 19). The "earnest expectation" of the powers is for the time when we can follow up their demands. A Christian cannot help anticipating that day.

VI *Eschatology:* According to Van Ruler of all the *usus* the *usus politicus* comprises most. This implies a Messianic interim, which Kuyper taught even more consistently than Van Ruler. Whereas Bavinck considered the gospel temporal the law eternal, the Reformation on the whole inclined to the opposite view. But Kuyper not only prophesied about it (as Van Ruler does), but he also practised it in his work on Common Grace and in his cultural politics. On the one hand he claimed the world in Christian organizations (antithetically); on the other hand he let it be (solidarity). In this he lived up to the Reformation with this difference that in his views the church is more concerned with the world than in Luther's and the world is left alone more than in Calvin's. To return to Van Ruler. In saying that the *usus politicus* comprises most, Van Ruler on the one hand goes too far and on the other hand not far enough. He goes too far when he liquidates the incarnation along with the Christian character. Exegetically this is unlikely and dogmatically not required. Not far enough when he cannot fully visualize Christianization because he connects this process too much with the church. Kuyper may have started even more ecclesiastically than Van Ruler in order, however, to land more secularly. With Van Ruler the message of the church to the world is confined too much to sermon, prophecy and vision, with Kuyper it is launched in the Christian organization. Fortunately Van Ruler is beginning to realize that Christian organization is not merely activism or isolationism, but a legitimate expression of human responsibility. Van Ruler has overemphasized the category of the external, and now he is in danger of playing off the institute against organism, state against society, government against party, vision against organization.

He feels free to accuse Kuyper of an "actuality theology", whereas this theology only seeks to realize what the Reformation called the externals and the fact that not all can be christianized is admitted by both theologians. Christian culture means that the church has moved out into the world in anticipation of the time when the complexity of the law shall have taken an end and the *usus civilis* reigns alone (cf. Picasso's "Peace" as a portraiture of Micha 4 : 4). In a time of wars and rumours of wars this humanitarian dream is a disturbed dream, while the beast of the Apocalypse may prove not only to bear the features of power politics but also of the welfare state. The state should not become more than a maintenance apparatus ("Erhaltungsordnung"). Though not less, for though it cannot quite fulfil it, the state does hold the promise. It is significant that Luther in the apocalyptic situation of his days did not neglect political preparedness and Melanchthon behaved "mit wachsender pertinacia" (Schwarzenau).

SOMMAIRE

I. *Introduction:* Le *primus usus legis* est une notion assez suspecte à une époque où théologie parfois semble être synonyme de christologie ou mieux sotériologie. Ceci n'est pas contredit mais plutôt affirmé par le fait que cet usage de la loi reçoit tellement l'attention. Par ailleurs on ne s'intéresse guère à cette notion à l'époque où nous en entendons parler pour la première fois, c.a.d. à l'époque de la réformation, ce qui prouve que cette notion était plutôt évidente que contestée. Le conflit entre Rome et la réformation se trouvait apparemment ailleurs. Par une réflexion renouvelée sur le terme et la mission de l'*usus* dont nous parlons, nous espérons retrouver quelque chose de l'évidence de cet *usus*. Quelque chose, et non pas tout, puisque l'histoire ne s'est pas arrêtée et qu'elle nous a fait perdre beaucoup de notre candeur. Pour nos recherches nous nous servons des oeuvres de Luther, de Melanchthon et de Calvin, et des confessions qui ont bénificié de leur influence. Nous n'avons pas de préférence ni pour le terme de *usus politicus,* ni pour le terme de *usus civilis* pour désigner l'usage de la loi; en revanche nous préférons *primus usus* à *secundus usus,* à cause de sa priorité dans la vie quotidienne. En outre avec Van Ruler nous entendons ce terme dans son sens eschatologique qui promet beaucoup.

II. *Terme et mission:* Le terme *usus legis* provient de Luther. Ce terme acquiert son plein sens chez lui un peu après 1530, ainsi que chez Melanchthon sous l'influence de Luther. On trouve souvent ce terme dans l'Institution de Calvin. Les synonymes (*frucht und nutz, sensus, officium, finis, opus,* etc.) sont innombrables. Chez les trois réformateurs, ainsi que dans leurs confessions, la première mission se trouve être négative (défensive) mais aussi positive (elle enseigne). Elle peut même nous conduire à Christ (Gal. 3 : 24), quoiqu'elle n'est pas consciente de cette mission (il y a ici une différence avec Mélanchthon). Si nous cherchons à définer, nous sommes tentés de dire que l'*usus politicus* manifeste l'Homme dans la condition de pécheur, tandis que l'*elenchthicus* nous manifeste le péché dans notre condition humaine, et que le *didacticus* manifeste la sanctification dans la condition de pécheur. Si l'on se demande quelle loi nous rencontrons dans la notion de *primus usus legis,* la réponse n'est pas très dificile, parce que la loi constitue une notion simple. Cette loi indivisible apparaît sous des formes diverses. C'est pourquoi une présentation purement „chrétienne"

de la loi n'est pas moins imparfaite qu'une présentation faite exclusivement selon le droit naturel. Aussi les réformateurs ont-ils vu dans le décalogue une proclamation de la *lex naturalis*, bien que pour eux la loi divine ait été plus que le décalogue. Nous rencontrons partout dans l'Ecriture l'usage de la loi dans le sens de droit naturel, de sorte que nous pouvons la regarder comme prescrite par l'Ecriture. La question de l'*usus* — nous ne pouvons concevoir la loi sans son usus (Schippers) — et de son „sujet" est identique à la question de son caractère, aussi ne reçoit-elle pas d'autre réponse. L'auteur est la loi — l'auteur unique de la loi unique — et telle qu'elle se présente à nous, objective et subjective, externe et interne, Divine et humaine. A la question souvent posée de savoir qui exerce la loi dans le *primus usus legis:* Dieu, ou le prédicateur ou l'Etat ou la conscience, il faut répondre qu'ils le font tous à la fois. On ne saurait contester que les autres *usus* doivent protéger le *primus usus* de l'isolement. Pourvu qu'on n'entende pas par cette protection, une réduction de l'indépendance, car on détruirait l'unité de la loi.

III. *Recherches historiques et critiques:* L'indépendance de la notion de *usus primus legis* est grande dans la pensée des réformateurs. Si grande que l'on peut la comparer à la situation de cette autre notion qui est assez suspecte à présent parmi les théologiens protestants: la notion de loi naturelle. Il n'est pas nécessaire de qualifier cette dernière notion de „chrétienne". Sa présence dans la pensée théologique actuelle n'est guère contestée, ce qui n'est pas le cas pour sa légitimité. On peut souligner la loi naturelle avec Bohatec qu'elle existe „non malgré, mais justement à cause du péché original". Elle n'agit toutefois pas au détriment de notre dépendance de Dieu mais grâce à notre dépendance de Dieu. Cependant „donné par Dieu" n'est pas nécessairement synonyme de „chrétien". Il s'agit ici d'une grâce générale qui se distingue de la grâce spéciale ce qu'on trouve chez les trois réformateurs. Cette pensée on la trouve dans la théologie catholique qui ne se distingue pas de celle de la réforme par un dualisme trop accusé (nature-grâce) mais par une trop grande harmonisation (entre la grâce générale et spéciale). Tout comme la réforme, Rome reconnaît la grâce dans la nature, et tout comme Rome, la réforme ose apprécier la nature à travers la grâce, et apprécier dans l'homme les possibilités *coram hominibus* aussi bien que *coram Deo*. Cette appréciation, il est vrai, sera tout autre dans le *primus usus legis*, que dans les autres *usus*. On appelle vertu dans l'un ce qu'on appelle misère dans l'autre. Tout cela n'implique pas de subjectivisme (l'autonomie de l'homme reste *quodammodo*) ni objectivisme (la *lex naturae* n'est pas une unité constante, mais aussi une histoire, aussi *lex positiva*). Quand on parle du droit naturel on parle des deux règnes. Nous pensons d'abord à Luther, à qui on a attribué à tort une notion dont il n'est pas

responsable (qui aurait permis la double morale, la catastrophe allemande), ou encore on lui a attribué une pensée à laquelle nous ne pouvons pas nous soustraire (il s'agit de *Eigengesetzlichkeit*). Outre la réaction, le motif par excellence de Luther a été: il ne faut pas y avoir de concurrence entre les moyens, par lesquels Dieu nous maintient dans Sa miséricorde. Il est inexact de dire que Calvin a connu une doctrine des règnes identique à celle de Luther, tout comme il est faux de dire qu'il n'a pas connu une doctrine des deux règnes. Et les différences entre Calvin et Luther ne sont sûrement pas si grandes qu'entre Melanchthon et chacun d'entre eux. Chez celui-là „il y a un rapport entre les deux règnes, qui est reconnaisable par l'homme" (Erik Wolf), de sorte que nous croyons qu'on n'a pas eu tort de l'accuser de synergisme. Ceci nous rapproche de la théologie catholique, où le droit de nature n'a pas seulement des conséquences chrétiennes, comme chez les réformateurs, mais de plus une tendance à la prétention, beaucoup plus que chez Melanchthon. *Trawen und brauchen* ne semblent plus alors deux notions différentes.

IV. *Actualité:* Toutes ces questions ne sont-elles pas démodées? Depuis la réformation beaucoup de choses ont changé. Cependant, il ne faut pas perdre de vue la pérennité propre à l'*usus primus*. Puis quoi que se soit passé après Luther, il y avait eu déjà une évolution depuis la constitution du *corpus christianum* jusqu'à Luther, évolution qui est très importante pour notre sujet. A condition qu'on puisse encore parler d'un *corpus christianum* chez Luther parce qu'il comportait une sécularisation définitive, qui n'est pourtant pas responsable de la catastrophe allemande, due plutôt à une confusion détestable des pseudo-notions d'église et de monde. Cette pérennité de l'*usus* n'a pas besoin d'être limitée par une autorité chrétienne pour exister: il peut subsister uniquement de la grâce de Dieu. Et même si on ne nous trouve pas assez affirmatif, nous regardons cette limitation comme moins qu'une protection et comme plus qu'une neutralité. Il y a une sécularisation qui part de la foi et qui stimule plutôt qu'elle ne combat l'indépendance du primus usus. Il y a aussi une sécularisation qui part du monde *in bonam partem:* dans cette optique il n'est pas nécessaire que tout soit christianisé. Ainsi la sécularisation est ambigue. Bonhoeffer lui aussi, malgré toutes ses objections contre une doctrine des deux règnes et d'un droit de nature, n'a pas osé les supprimer et il en est même arrivé à admettre d'une façon inattendue la valeur de l'*usus primus*. Il est possible toutefois que le chrétien au nom de la foi se sente rappelé vers cette foi et non vers le monde. C'est sous cet angle que nous devons comprendre la première thèse de Barmen. Comment réduire alors la contradiction qui semble exister entre la thèse de Barmen et l'article II de la *Confessio Belgica?* On peut le faire en considérant la première comme identique à la seconde dans une situation désespérée. Nous

n'avons pas la latitude de penser que Barmen a remplacé la *Belgica!* En particulier à notre époque où l'Église réclame la sécularisation comme nécessaire. Nous voilà revenus à l'*usus politicus*, qui d'ailleurs a suscité une résistance réellement consciente sous Hitler et dont nous trouvons l'écho dans la cinquième thèse de Barmen. Nous ne voulons pas conclure cette partie sans montrer l'importance de notre sujet dans l'Écriture.

V. *Les données de l'Écriture:* Par où commencer et où finir? Nous avons choisi l'épître au Romains parce que nous sommes forcés de nous resteindre et aussi parce que cette lettre — celle de la *sola fide* — peut nous préserver d'une exégèse dogmatique. En ce qui concerne la participation de l'homme au *primus usus* nous nous bornerons aux chapîtres 1, 2, 7 et 13, et au chapître 8 pour la participation du chrétien au *primus usus*. Cette étude ne sera pas une exégèse proprement dite, parce qu'elle traite de l'importance de la Bible dans l'actualité de notre sujet, ce qui n'exclut pas d'ailleurs l'importance de l'actualité de l'*usus primus* dans la Bible. Dans Rom. 1 et 2 le *inexkusativ* ne nous atteint pas davantage que l'*incitativ* (Gloede). En utilisant la première de ces notions uniquement en fonction de la Croix ou bien en utilisant la seconde seulement en fonction des pagano-chrétiens, on forcerait le sens du texte. Il est vrai que l'*incitativ* ne sauvera pas l'homme au jugement dernier. Néanmoins Paul dit que le paien possède „une certaine évidence" de la loi divine, N.B. „dans le cadre d'une polémique" (Berkouwer). Dans Rom. 7 nous pensons que le „sujet" de la lutte est l'homme en général et non le chrétien parce que le verset 7/14 dit: „vendu". Ce qui est une appréciation de la vitalité de l'homme qu'il n'est pas nécessaire d'atténuer pour affirmer qu'elle aboutit à l'échec de l'anacoluthe de 7/24. Nous ne partageons pas l'avis de K. Barth sur Rom. 13, où pour lui le bien actuel est chrétien (christlich), ou n'existe guère. L'état dispose d'une certaine compétence en ce qui concerne le bien et le mal (vers 3, 4), mais il y a une tension permanente entre le fait de son existence (1) et celui de sa compétence, et cette idée s'impose avec évidence. Si on veut faire dire à Rom. 13 plus que ce texte ne dit, par exemple au sujet du droit à la résistance de force, on peut le faire, bien que Paul ait écrit dans un temps de paix, tout simplement parce qu'une règle n'exclut pas l'exception. L'État encourage le bien (la grâce générale), l'Église lui en est reconnaissant, mais au fond elle n'en dépend pas car „Sa puissance s'accomplit dans la faiblesse" (2 Cor. 12/9). La fuite dans un fatalisme apocalyptique et la confirmité au monde sont deux manifestations de l'erreur. Dans Rom. 8 la sécularisation authentique et la bonne continuation de la création se manifestent dans „la révélation des fils de Dieu". Les puissances (στοιχεῖα) „attendent avec un ardent désir" le temps où nous saurons les utiliser à leurs vraies fins.

VI. *Eschatologie:* L'*usus politicus* a la signification la plus vaste, a dit Van Ruler qui met en lumière un „intermède messianique". Kuyper le fait lui aussi, et même à notre avis d'une façon plus intense. „L'évangile est provisoire la loi est éternelle" (Bavinck). La réforme a aussi connu cette préoccupation mais plus souvent elle en a renversé les termes. Kuyper ne l'a pas seulement prophétisé (comme Van Ruler) mais aussi il a anticipé en lui consacrant une partie importante dans son *De gemeene gratie,* et en l'appliquant dans sa politique culturelle. Tout cela dans une „compréhension" chaleureuse du monde par les organisations chrétiennes, sans vouloir l'annexer (l'antithesis et la solidarité). En tout cela il suit les réformateurs: cependant chez lui l'Église pénètre plus le monde que chez Luther, et plus que chez Calvin le monde peut rester le monde. Revenons à Van Ruler. S'il dit que l'*usus politicus* a la signification la plus vaste, dans un sens nous pensons qu'il va trop loin et dans un autre pas assez. Il va trop loin quand il dit que l'abolition de tout ce qui est chrétien doit aller de pair avec l'abolition de l'incarnation. Il ne va pas assez loin quand il dit que le christianisme ne peut guère se réaliser qu'au moyen de l'église. Si chez Van Ruler le message de l'église pour le monde, reste trop limité au sermon, à la prophétie et à la vision, chez Kuyper il s'exprime dans les organisations chrétiennes. Heureusement Van Ruler reconnaît dans ses derniers écrits que ces organisations sont une majorité et une responsabilité partielles de l'homme, au lieu d'être une espèce d'activisme ou de christianisation à tout prix. Chez Van Ruler malheureusement la catégorie du „dehors" joue un rôle trop grand, qu'on ne saurait pas trop apprécier en tant que réaction, mais qui est tragique parce qu'à cause d'elle l'institut l'emporte sur l'organisme, la chose sur la personne, l'État sur la société, le gouvernement sur les parties, la vision sur l'organisation. Et avec cela il ose reprocher à Kuyper une théologie qui s'oriente trop vers la vie pratique, tandis que cette théologie ne veut que mettre en valeur ce que la réforme appelle les *externa,* et le fait que tout ne peut, même ne doit pas être christianisé. Dans la notion de culture chrétienne, l'Église devient le monde dans une belle anticipation de l'époque où il ne subsistera de la loi que l'*usus civilis* (cf. „La Paix" de Picasso qui est un „illustration" de Michée 3/3, 4. En ce temps de guerres et de bruits de guerre on ne peut pas envisager ce rêve humanitaire sans frayeur. Toutefois la bête de l'apocalypse porte aussi bien les traits de la conjoncture de prospérité que de la dictature. L'État porte le secret des choses mais il ne le comprend pas. L'État ne doit être que *Erhaltungsordnung,* ni plus ni moins. On ne devra pas oublier le fait caractéristique que Luther, dans l'apocalypse de son temps n'a pas négligé la résistance politique et que Mélanchthon se défend *„mit wachsender pertinacia"* (Schwarzenau).

GEBRUIKTE LITERATUUR EN VERANTWOORDING DER AFKORTINGEN

Aalders, *Cultuur* — W. Aalders, *Cultuur en sacrament,* Nijkerk, 1948.

Aalders (W. J.), *Kuyper* — W. J. Aalders, *Dr. A. Kuyper,* Haarlem, 1921.

Albers, *Natuurrecht* — O. J. L. Albers, *Het natuurrecht volgens de wijsbegeerte der wetsidee,* Nijmegen, 1955.

Althaus, *Paulus und Luther* — P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen,* Gütersloh, 1938.

Althaus, *Comm.* — P. Althaus, *Der Brief an die Römer,* Göttingen, 1949[6].

Althaus, *Gebot und Gesetz* — P. Althaus, *Gebot und Gesetz,* Gütersloh, 1952.

Althaus, *Eschatologie* — P. Althaus, *Eschatologie, Religions-philosophisch und dogmatisch,* in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1928[2], II, 353—361, resp. 1958[3], II, 680—689.

Apeldoorn van, *Het nederlandse recht* — L. J. van Apeldoorn, *Inleiding tot de studie van het nederlandse recht,* Zwolle, 1952[11].

Arnold, *Bellarmin* — F. X. Arnold, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin,* München, 1934.

Arnold, *Naturrecht* — F. X. Arnold, *Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther,* München, 1937.

Asmussen, *Widerum steht geschrieben* — H. Asmussen, *Widerum steht geschrieben,* München, 1939.

Asmussen, *Comm.* — H. Asmussen, *Der Römerbrief,* Stuttgart, 1952.

Augustinus, *Exp. quar. propos. ex epist. ad Romanos* — A. Augustinus, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos,* liber unus, bij: Migne, Patrologia Latina, XXXV, 2063—2086.

Augustinus, *De bono conjugali* — A. Augustinus, *De bono conjugali,* liber unus, bij: Migne, Patrologia Latina, XL, 373—394.

Augustinus, *Contra duas epist. pelag.* — A. Augustinus, *Contra duas Epistolas Pelagianorum ad Bonifacium,* libri IV, bij: Migne, Patrologia Latina, XLIV, 549—640.

Augustinus, *Contra Iulianum* — A. Augustinus, *Contra Iulianum,* libri VI, bij: Migne, Patrologia Latina, XLIV, 641—881.

Augustinus, *Retractationes* — A. Augustinus, *Retractationum* libri II, bij: Migne, Patrologia Latina, XXXII, 583—658.

Bakhuizen v. d. Brink e.a., *Documenta reform.* — J. N. Bakhuizen van den Brink e.a., *Documenta reformatoria,* Kampen, 1960, I.

Bakker, *Coram Deo* — J. Bakker, *Coram Deo: Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie,* Kampen, 1956.

Bakker, *Christus en de geschiedenis* — J. Bakker, *Christus en de geschiedenis,* in: Homiletica, 's-Gravenhage, 1958, 13—20.

Barnard, *Chr. en cultuur* — W. Barnard, *Christendom en cultuur,* in: In de Waagschaal, Amsterdam, 1961, 6/10.

Barth, *Nein!* — K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner,* München, 1934.

Barth, *K.D.* — K. Barth, *Kirchliche Dogmatik,* Zürich, 1935—1959, I—IV.

Barth, *Gotteserkenntnis* — K. Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre,* Zürich, 1938.

Barth, *Rechtfertigung* — K. Barth, *Rechtfertigung und Recht,* Zürich, 1944[2].

Barth, *Schweiz. Stimme* — K. Barth, *Eine Schweizer Stimme,* 1938—1945, Zürich, 1945.

Barth, *Philipperbr.* — K. Barth, *Erklärung des Philipperbriefes,* Zürich, 1947[5].

Barth, *Comm.* — K. Barth, *Der Römerbrief,* Zürich, 1947[8].

Barth, *Brief aan een dominee* — K. Barth, *Brief aan een dominee in de Duitse democratische republiek,* vert. Dr. J. J. Buskes, Nijkerk, 1959.

Barth (P), *Natürl. Theologie* — P. Barth, *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin,* München, 1935.

Bauer, *Naturrechtsvorstellungen* — C. Bauer, *Die Naturrechtsvorstellungen des jüngeren Melanchthon,* in: Festschrift für Gerhard Ritter, Tübingen, 1950, 244—255.

Bauernfeind, ματαιότης — Bauernfeind, ματαιότης, in: G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1942, IV, 529.

Bavinck, *Alg. genade* — H. Bavinck, *De algemeene genade,* Kampen, 1894.

Bavinck, *Dogm.* — H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek,* Kampen, 1928[4], I-IV.

Bavinck (J. H.), *Religieus besef* — J. H. Bavinck, *Religieus besef en christelijk geloof,* Kampen, 1949.

Becker, *Schwed. Theol.* — K. H. Becker, *Die Frage der politischen Ethik des Luthertums in der schwedischen Theologie,* in: Evangelische Theologie, München, 1946—'47, 198—211.

B.E.K. — *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* Göttingen, 1959[4].

Berg v. d., *Constrained* — J. van den Berg, *Constrained by Jesus' love: An inquiry into the motives of the missionary awakening in Great Britain in the period between 1698 and 1815,* Kampen, 1956.

Berg v. d., *Twee regimenten* — J. van den Berg, *Twee regimenten, één Heer,* Kampen, 1961.

Berggrav, *Der Staat* — E. Berggrav, *Der Staat und der Mensch,* Stockholm, 1946.

Berggrav, *Staat und Kirche* — E. Berggrav, *Staat und Kirche in lutherischer Sicht,* in: Das Wort in einer verantworten Kirche, Zweite Vollversammlung des lutherischen Weltbundes, Hannover, 1952.

Berkhof, *Kerk en keizer* — H. Berkhof, *De kerk en de keizer,* Amsterdam, 1946.

Berkhof, *De machten* — H. Berkhof, *Christus en de machten,* Nijkerk, 1952.

Berkhof, *De zin der geschiedenis* — H. Berkhof, *Christus, de zin der geschiedenis,* Nijkerk, 1958.

Berkhof, *De mens onderweg* — H. Berkhof, *De mens onderweg: een christelijke mensbeschouwing,* 's-Gravenhage, 1960.

Berkhof, *Schepping en voleinding* — H. Berkhof, *Schepping en voleinding,* in: Woord en wereld, opgedragen aan Prof. Dr. K. H. Miskotte naar aanleiding van zijn aftreden als kerkelijk hoogleraar te Leiden op 14 December 1959, Amsterdam, 1961, 223—236.

Berkouwer, *Barth* — G. C. Berkouwer, *Karl Barth,* Kampen, 1937².

Berkouwer, *Rechtvaardiging* — G. C. Berkouwer, *Geloof en rechtvaardiging,* Kampen, 1949.

Berkouwer, *Heiliging* — G. C. Berkouwer, *Geloof en heiliging,* Kampen, 1949.

Berkouwer, *Voorzienigheid* — G. C. Berkouwer, *De voorzienigheid Gods,* Kampen, 1950.

Berkouwer, *Alg. openb.* — G. C. Berkouwer, *De algemene openbaring,* Kampen, 1951.

Berkouwer, *Verkiezing* — G. C. Berkouwer, *De verkiezing Gods,* Kampen, 1955.

Berkouwer, *Beeld Gods* — G. C. Berkouwer, *De mens, het beeld Gods,* Kampen, 1957.

Berkouwer, *De zonde,* I — G. C. Berkouwer, *De zonde,* I, Oorsprong en kennis der zonde, Kampen, 1958.

Berkouwer, *Comm.* — G. C. Berkouwer, *Een nieuwe commentaar op Romeinen,* in: Gereformeerd weekblad, Kampen, 1959, 13/3-24/4.

Berkouwer, *De wederkomst,* I — G. C. Berkouwer, *De wederkomst van Christus,* Kampen, I, 1961.

Berkouwer, *1 Kor. 15 : 28* — G. C. Berkouwer, *1 Kor. 15 : 28 een sleutel?* in: Gereformeerd Weekblad, Kampen, 1962, I-VI.

Bertram, παιδεύω — G. Bertram, παιδεύω, in: G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1954, V, 596—624.

Bethge, *Bonhoeffer* — E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer,* in: Die mündige Welt, München, 1955, I, 7—25.

Boerwinkel, *Kerk en cultuur* — F. Boerwinkel, *Kerk en cultuur in deze tijd,* 's-Gravenhage, 1958.

Bohatec, *Calvin und das Recht* — J. Bohatec, *Calvin und das Recht,* Feudingen, 1934.

Bohatec, *Staat und Kirche* — J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche,* Breslau, 1937.

Bohatec, *Budé* — J. Bohatec, *Budé und Calvin,* Graz, 1950.

Bonhoeffer, *Ethik* — D. Bonhoeffer, *Ethik,* München, 1953².

Bonhoeffer, *Widerstand* — D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung,* München, 1955.

Bonhoeffer, *Ges. Schr.* — D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften,* München, 1958—'61, I-IV.

Bornkamm (G), *Studien* — G. Bornkamm, *Studien zu Antike und Urchristentum,* in: Gesammelte Aufsätze, München, 1959, II.

Bornkamm, *Luther* — H. Bornkamm, *Luther und das Alte Testament,* Tübingen, 1948.

Bornkamm, *Zwei Reiche* — H. Bornkamm, *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie,* Gütersloh, 1958.

Bornkamm, *Melanchthons Menschenbild* — H. Bornkamm, *Melanchthons Menschenbild,* in: W. Elliger, Philipp Melanchthon, Göttingen, 1961, 76—90.

Bremmer, *Bavinck* — R. H. Bremmer, *Herman Bavinck als dogmaticus,* Kampen, 1961.
Brillenburg Wurth, *Chr. leven* — G. Brillenburg Wurth, *Het christelijk leven,* Kampen, 1949.
Brillenburg Wurth, *Eerherstel* — G. Brillenburg Wurth, *Eerherstel van de deugd,* Kampen, 1958.
Bruins Slot, *Bezinning* — J. A. H. J. S. Bruins Slot, *Bezinning en uitzicht,* Wageningen.
Brunner, *Das Gebot* — E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen,* Tübingen, 1932.
Brunner, *Natur und Gnade* — E. Brunner, *Natur und Gnade,* Tübingen, 1935².
Brunner, *Der Mittler* — E. Brunner, *Der Mittler,* Zürich, 1937³.
Brunner, *Vernunft* — E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft,* Zürich, 1941.
Brunner, *Gerechtigkeit* — E. Brunner, *Gerechtigkeit: Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung,* Zürich, 1943.
Brunner, *The new Barth* — E. Brunner, *The new Barth,* in: The scottish journal of theology, London-Edinburgh, 1951, 123—135.
Brunstäd, *Luth. Bekenntnisschr.* — F. Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften,* Gütersloh, 1951.
Buber, *Twee wijzen van geloven* — M. Buber, *Twee wijzen van geloven,* vert. Ds. M. C. W. Wegeling, 's-Gravenhage, 1959.
Bijlefeld, *De Islam* — W. A. Bijlefeld, *De Islam als na-christelijke religie,* 's-Gravenhage, 1959.
Calvijn, *C.R.* — J. Calvijn, *Corpus Reformatorum,* Opera, quae supersunt omnia, ed. Baum-Cunitz-Reuss, 1863—1897, volumen XXIX—LXXXVII.
Cramer, *Stoicheia* — A. W. Cramer, *Stoicheia tou kosmou,* 's-Gravenhage, 1961.
Cruvellier, *Comm.* — J. M. E. Cruvellier, *L'exégèse de Romains 7 et le mouvement de Keswick,* 's-Gravenhage, 1959.
Cullmann, *Der Staat* — O. Cullmann, *Der Staat im neuen Testament,* Tübingen, 1956.
Denney, *Comm.* — J. Denney, *St. Paul's epistle to the Romans,* in: The expositor's Greek Testament, Michigan, II, 2, 555—725.
Denzinger, *Ench.* — H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum,* Freiburg, 1952²⁸.
Dibelius, *Pastoralbr.* — M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe,* Tübingen, 1953³.
Diem (Harald), *Zwei Reiche* — Harald Diem, *Luthers Lehre von den zwei Reichen,* München, 1938.
Diem, *Barths Kritik* — Hermann Diem, *Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum,* München, 1947.
Diem, *Zwei Reiche* — Hermann Diem, *Luthers Predigt in den zwei Reichen,* München, 1947.
Diepenhorst, *Chr. staat* — I. A. Diepenhorst, *Historisch-critische bijdrage tot de leer van den christelijken staat,* Amsterdam, 1943.
Diepenhorst, *Chr. staatk.* — I. A. Diepenhorst, *Christelijke staatkunde,* 's-Gravenhage, 1946.
Diepenhorst, *Alg. genade* — I. A. Diepenhorst, *Algemene genade en antithese,* Kampen, 1947.

Diepenhorst, *Chr. politiek* — I. A. Diepenhorst, *Christelijke politiek,* Kampen, 1958.

Dodd, *Comm.* — C.H. Dodd, *The epistle of Paul to the Romans,* London-Glasgow, 1960.

Dooyeweerd, *Brunner's boek* — H. Dooyeweerd, *De wetsbeschouwing in Brunner's boek,* in: Antirevolutionaire staatkunde, Kampen, 1935, 334—374.

Dooyeweerd, *Chr. staatsidee* — H. Dooyeweerd, *De christelijke staatsidee,* Utrecht, 1936².

Doumergue, *Le caractère de Calvin* — E. Doumergue, *Le caractère de Calvin,* Neuilly.

Dijk, *Laatste dingen* — K. Dijk, *Over de laatste dingen: Het einde der eeuwen,* Kampen, 1952, II.

Ebeling, *Wort und Glaube* — G. Ebeling, *Wort und Glaube,* Tübingen, 1960.

Elert, *Ethos* — W. Elert, *Das christliche Ethos,* Tübingen, 1949.

Elert, *Melanchthon* — W. Elert, *Societas bei Melanchthon,* in: Festschrift für Ludwig Ihmels, Leipzig, 1928, 101—115.

Elert, *Morph.* — W. Elert, *Morphologie des Luthertums,* München, 1952², I-II.

Ellinger, *Melanchthon* — G. Ellinger, *Melanchthon,* in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1929², III, 2074—2082.

Ellul, *Droit* — J. Ellul, *Le fondement théologique du droit,* Neuchatel-Paris, 1946.

Ellwein, *Comm.* — E. Ellwein, *Das Rätsel von Römer VII,* in: Kerugma und Dogma, Göttingen, 1955, 247—268.

Emmen, *Christologie* — E. Emmen, *De christologie van Calvijn,* Amsterdam, 1935.

Engelland, *Melanchthon* — H. Engelland, *Melanchthon, Glauben und Handeln,* München, 1931.

Engelland, *Calvin* — H. Engelland, *Gott und Mensch bei Calvin,* München, 1934.

Engelland, *Theol. Melanchthons* — H. Engelland, *Der Ansatz der Theologie Melanchthons,* in: W. Elliger, *Philipp Melanchthon,* Göttingen, 1961, 65—75.

Flückiger, *Naturrecht* — F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts,* Zürich, 1954, I.

Forck, *Königsherrschaft* — G. Forck, *Die Königsherrschaft Christi und das Handeln des Christen in den weltlichen Ordnungen nach Luther,* in: Kerygma und Dogma, Göttingen, 1957, 23—52.

Fraenkel, *Melanchthonforschung* — P. Fraenkel, *Fünfzehn Jahre Melanchthonforschung: Versuch eines Literaturberichtes,* in: W. Elleger, Philipp Melanchthon, Göttingen, 1960, 11—55.

Fuchs, *Lex naturae* — J. Fuchs, *Lex naturae: Zur Theologie des Naturrechts,* Düsseldorf, 1954.

Gaay Fortman de, *Archit. critiek* — W. F. de Gaay Fortman, *Architectonische critiek: Fragmenten uit de sociaal-politieke geschriften van Dr. A. Kuyper,* Amsterdam, 1956.

Geesink, *Geref. ethiek* — W. Geesink, *Gereformeerde ethiek*, Kampen, 1931, I-II.

Generale Synode van de Nederlandse hervormde kerk, *Christen zijn* — Generale Synode van de Nederlandse hervormde kerk, *Christen-zijn in de nederlandse samenleving*, 's-Gravenhage, 1955.

Gerbrandy, *Recht* — S. Gerbrandy, *Recht, rede en openbaring: Bijdrage tot de bezinning op het oecumenisch gesprek*, Calvinistische juristen vereniging, 13 Mei 1953.

Geyl, *Figuren* — P. Geyl, *Duitse en Italiaanse figuren*, Amsterdam-Antwerpen, 1961.

Gispen, *Spreuken* — W. H. Gispen, *De spreuken van Salomo*, Kampen, 1952, I.

Glastra van Loon, *Recht* — J. F. Glastra van Loon, *Recht en menselijke natuur*, Haarlem, 1959.

Glenthøj, *Bonhoeffer* — J. Glenthøj, *Bonhoeffer und die Ökumene*, in: Die mündige Welt, München, 1956, II, 116—203.

Gloede, *Theol. naturalis* — G. Gloede, *Theologia naturalis bei Calvin*, Stuttgart, 1935.

Godsey, *Bonhoeffer* — J. D. Godsey, *The theology of Dietrich Bonhoeffer*, Philadelphia, 1958.

Gogarten, *Der Mensch* — F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Heidelberg, 1952.

Gogarten, *Neuzeit* — F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart, 1953.

Gogarten, *Christentum* — F. Gogarten, *Was ist Christentum?*, Göttingen, 1956.

Gollwitzer, *Zur Einheit* — H. Gollwitzer, *Zur Einheit von Gesetz und Evangelium*, in: Antwort, Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth, Zürich, 1956, 287—309.

Graaf de (J.), *Dialoog* — J. de Graaf, *Europese dialoog in Moskou*, Assen, 1956.

Graaf de, *Christus en de wereld* — S. G. de Graaf, *Christus en de wereld*, Kampen, 1939.

Greijdanus, *Openb.* — S. Greijdanus, *De openbaring des Heeren aan Johannes*, Amsterdam, 1925.

Greijdanus, *Comm.* — S. Greijdanus, *De brief van den apostel Paulus aan de gemeente te Rome*, Amsterdam, 1933, I-II.

Greijdanus, *Galaten* — S. Greijdanus, *De brief van den apostel Paulus aan de gemeente in Galatië*, Amsterdam, 1936.

Grobmann, *Naturrecht* — A. Grobmann, *Das Naturrecht bei Luther und Calvin*, Hamburg, 1935.

Groot de, *Staatkunde* — D. J. de Groot, *De reformatie en de staatkunde*, Franeker, 1955.

Guardini, *De macht* — R. Guardini, *De moderne mens en het probleem van de macht*, vert. J. Jacobs, Utrecht-Antwerpen, 1959.

Guardini, *Wereld en persoon* — R. Guardini, *Wereld en persoon*, vert. Hans Wagemans, Hilversum, 1960.

Gurian, *Derde rijk* — W. Gurian, *De strijd om de kerk in het derde rijk*, vert. P. Telder, Amsterdam, 1936.

Haikola, *Studien* — L. Haikola, *Studien zu Luther und zum Luthertum,* in: Uppsala Universitets Årsskrift, Uppsala-Wiesbaden, 1958, I.

Haikola, *Usus legis* — L. Haikola, *Usus legis,* in: Uppsala Universitets Årsskrift, Uppsala-Wiesbaden, 1958, I.

Haitjema, *Cultuurwaardering* — Th. L. Haitjema, *De cultuurwaardering van het Nieuw-Calvinisme,* in: Onze eeuw, Kampen, 1919, IV.

Haitjema, *Kuyper* — Th. L. Haitjema, *Abraham Kuyper und die Theologie des holländischen Neucalvinismus,* Zürich, 1931.

Haitjema, *Zestig jaren* — Th. L. Haitjema, *Zestig jaren Nederlandsche theologie,* in: Onder eigen vaandel, Wageningen, 1931, 31—44.

Haitjema, *Geref. theol.* — Th. L. Haitjema, *De gereformeerde theologie in Nederland,* in: Vox Theologica, Assen, 1932, 69—77.

Haitjema, *Het erfgoed* — Th. L. Haitjema, *Het erfgoed der hervorming,* Wageningen, 1939.

Haitjema, *Van Ruler* — Th. L. Haitjema, *Ds. A. A. van Ruler, Kuypers idee eener Christelijke cultuur,* in: Onder eigen vaandel, Wageningen, 1941, 159 v.

Haitjema, *Calvijn* — Th. L. Haitjema, *Calvijn en het calvinisme,* in: Cultuurgeschiedenis van het christendom, Amsterdam-Brussel, 1950, III, 330—359.

Haitjema, *Richtingen* — Th. L. Haitjema, *De richtingen in de nederlandse hervormde kerk,* Wageningen, 1953².

Haitjema, *Theocratie* — Th. L. Haitjema en G. C. van Niftrik, *Theocratie en eschatologie,* Wageningen, 1956.

Hamel, *Marx. Herrschaft* — J. Hamel, *Christenheit unter marxistischer Herrschaft,* Berlin, 1959.

Harnack, *Melanchthon* — A. Harnack, *Philipp Melanchthon,* Berlin, 1897.

Heckel, *Lex charitatis* — J. Heckel, *Lex charitatis: Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers,* München, 1953.

Heckel, *Zwei Reiche* — J. Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre,* München, 1957.

Heering, *Verwachting* — G. J. Heering, *De verwachting van het koninkrijk Gods,* Arnhem, 1952.

Heideman, *Revelation and reason* — E. P. Heideman, *The relation of revelation and reason in E. Brunner and H. Bavinck,* Assen, 1959.

Heintze, *Luthers Predigt* — G. Heintze, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium,* München, 1958.

Hepp, *De antichrist* — V. Hepp, *De antichrist,* Kampen, 1919.

Hepp, *Alg. genade* — V. Hepp, *De algemeene genade,* Kampen, 1937.

Herrlinger, *Melanchthon* — A. Herrlinger, *Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Gotha, 1879.

Holl, *Luther* — K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte,* Tübingen, 1927⁵, I, Luther.

Hommes, *Natuurrecht* — H. Hommes, *Een nieuwe herleving van het natuurrecht,* Zwolle, 1961.

Horst, *Gottes Recht* — F. Horst, *Gottes Recht, Studien zum Recht im alten Testament,* München, 1961.

Hromadka, *Questions* — J. L. Hromadka, *Theologians answer questions,* in: The student world, Geneva, 1961, 168—175.

Hübner, *Melanchthon* — R. Hübner, *Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon,* Gütersloh, 1936.

Huby-Lyonnet, *Comm.* — J. Huby-P. S. Lyonnet, *Saint Paul, Epitre aux Romains,* Paris, 1957.

Huizinga, *Achter het ijzeren gordijn* — J. H. Huizinga, *Een naieveling achter het ijzeren gordijn,* in: de „Nieuwe Rotterdamse Courant", Rotterdam, 1961, 3, 5, 6, 7, 9, 10/10.

Joest, *Comm.* — W. Joest, *Paulus und das Luthersche simul iustus ac peccator,* in: Kerygma und dogma, Göttingen, 1955, 269—320.

Joest, *Gesetz und Freiheit* — W. Joest, *Gesetz und Freiheit,* Göttingen, 1956².

Kinder, *Die Ordnungen* — E. Kinder, *Das Evangelium und die Ordnungen des menschlichen Gesellschaftslebens,* in: Borcherdt-Merz, Martin Luther, Ausgewählte Werke, München, 1952³, V, 371—393.

Koch-Mehrin, *Röm. 13 und Apok. 13* — J. Koch Mehrin, *Die Stellung des Christen zum Staat nach Röm. 13 und Apok. 13,* in: Evangelische Theologie, München, 1947—'48, 378—401.

Koehler, *Dogmengesch.* — W. Koehler, *Dogmengeschichte,* Zürich, 1951, I³-II.

Kooiman, *Luther* — W. J. Kooiman, *Luther,* in: Cultuurgeschiedenis van het christendom, Amsterdam-Brussel, 1950, III, 300—330.

Kooiman, *Maskerspel* — W. J. Kooiman, *Gods maskerspel in de theologie van Luther,* in: Maskerspel voor Dr. W. Leendertz, Bussum, 1950, 49—83.

Kooiman, *Luther, weg en werk* — W. J. Kooiman, *Luther, zijn weg en werk,* Amsterdam, 1959².

Kooiman, *De oorlog tegen de Turken* — W. J. Kooiman, *Luther's getuigenis in de oorlog tegen de Turken,* Hoorn, 1961.

Koole, *Liturgie* — J. L. Koole, *Liturgie en ambt in de apostolische kerk,* Kampen, 1949.

Koopmans, *N.G.B.* — J. Koopmans, De nederlandsche geloofsbelijdenis, Amsterdam, 1949³.

Koopmans, *Wat zegt de bijbel?* — J. Koopmans, *Wat zegt de bijbel? Over volk, overheid, gezin, Israel, oorlog, toekomst,* Amsterdam, 1941.

Korff, *Christologie* — F. W. A. Korff, *Christologie,* Nijkerk, 1940, I.

Korff, *Chr. geloof* — F. W. A. Korff, *Het christelijk geloof en de niet-christelijke godsdiensten,* Amsterdam, 1946.

Kuiper, *Common grace* — H. Kuiper, *Calvin on common grace,* Goes, 1928.

Kuitert, *De mensvormigheid Gods* — H. M. Kuitert, *De mensvormigheid Gods,* Kampen, 1962.

Kümmel, *Comm.* — W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus,* Leipzig, 1929.

Künneth, *Politik* — W. Künneth, *Politik zwischen Gott und Dämon,* Berlin, 1954.

Kuyper, *Bedoeld* — A. Kuyper, *Bedoeld noch gezegd, Schrijven aan Dr. J. H. Gunning Jr.,* Amsterdam, 1885.

Kuyper, *Heilige Geest* — A. Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, Amsterdam, 1888—'89, I—III.
Kuyper, *De zegen* — *A. Kuyper, De zegen des Heeren over onze kerken, Wormser*, 1896.
Kuyper, *E voto* — *A. Kuyper*, E voto Dordraceno, Kampen[3], I—IV.
Kuyper, *Calv.* — A. Kuyper, Het Calvinisme, Kampen[2].
Kuyper, *Enc.* — A. Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, Amsterdam, 1908—'09[2], I—III.
Kuyper, *Dict. dogm.* — A. Kuyper, *Dictaten dogmatiek*, Kampen, 1910[2], I—V.
Kuyper, *Pro rege* — A. Kuyper, *Pro Rege of het koningschap van Christus*, Kampen, 1911—'12, I—III.
Kuyper, *Voleinding* — A. Kuyper, *Van de voleinding*, Kampen, 1929, I—IV.
Kuyper, *G. G.* — A. Kuyper, *De gemeene gratie*, Kampen, 1932[4], I—III.
Lagrange, *Comm.* — M. J. Lagrange, *Saint Paul, Epitre aux Romains*, Paris, 1916[3].
Lagrange, *Aux Galates* — M. J. Lagrange, *Saint Paul, Epitre aux Galates*, Paris 1918.
Lamparter, *Türkenkrieg* — H. Lamparter, *Luthers Stellung zum Türkenkrieg*, München, 1940.
Landgrebe, *Bonhoeffer* — W. Landgrebe, *Dietrich Bonhoeffer, Ein Blutzeuge aus jüngster Zeit*, Giessen und Basel, 1957.
Lang, *Calvin* — A. Lang, *Johannes Calvin*, Leipzig, 1909.
Lang, *Naturrecht* — A. Lang, *Die Reformation und das Naturrecht*, Gütersloh, 1909.
Langemeijer, *Wijsbegeerte des rechts* — G. E. Langemeijer, *Inleiding tot de studie van de wijsbegeerte des rechts*, Zwolle, 1956.
Langman, *De volkskerk* — H. J. Langman, *Kuyper en de volkskerk*, Kampen, 1950.
Lau, *„Äusserliche Ordnung"* — F. Lau, *„Äusserliche Ordnung" und „Weltlich Ding" in Luthers Theologie*, Göttingen, 1932.
Lau, *Luthers Lehre* — F. Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin, 1953.
Lau, *Leges* — F. Lau, *Leges charitatis*, in: Kerygma und dogma, Göttingen, 1956, 76—89.
Lau, *Eigengesetzlichkeit* — F. Lau, *Eigengesetzlichkeit der Lebensgebiete*, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1958[3], II, 354 vv.
Lau, *Zweireichelehre* — F. Lau, *Die Königsherrschaft Jesu Christi und die lutherische Zweireichelehre*, in: Kerygma und dogma, Göttingen, 1960, 306—326.
Leenhardt, *Comm.* — F. Leenhardt, *L'Epitre de Saint Paul aux Romains*, Neuchatel-Paris, 1957.
Leeuwen-Jacobs Van, *Comm.* — J. A. C. van Leeuwen en D. Jacobs, *De brief aan de Romeinen*, Kampen, 1939[2].
Leeuwen Van, *Thessal.* — J. A. C. van Leeuwen, *De brieven aan de Thessalonicenzen*, Kampen, 1953[2].
Lekkerkerker, *V. d. Werf* — A. F. N. Lekkerkerker, *Johan van der Werf, Kerk en christelijke vereniging*, in: Kerk en theologie, Wageningen, 1960, 252 v.
Lietzmann, *Comm.* — H. Lietzmann, *An die Römer*, Tübingen, 1928[3].

Lilje, *Luther* — H. Lilje, *Luther: Anbruch und Krise der Neuzeit,* Nürnberg, 1952[3].

Loewenich, *Von Augustin zu Luther* — W. von Loewenich, *Von Augustin zu Luther,* Witten, 1959.

Løgstrup, *Die eth. Forderung* — K. Løgstrup, *Die ethische Forderung,* Tübingen, 1959.

Lohse, *Ratio und fides* — B. Lohse, *Ratio und fides: Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers,* Göttingen, 1958.

Loofs, *Dogmengesch.* — F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* Halle, 1906[4].

Luther, *W. A.* — M. Luther, Werke, kritische Gesammtausgabe, Weimar, 1883.

Manschrek, *Melanchthon* — C. L. Manschrek, *Melanchthon, the quiet reformer,* New-York, 1958.

Masselink, *Esch. motieven* — E. Masselink, *Eschatologische motieven in de nieuwe theologie,* Utrecht-Rotterdam, 1946.

Maurer, *Melanchthon* — W. Maurer, *Melanchthon,* in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* Tübingen, 1960[3], IV, 834—841.

Meinhold, *Comm.* — P. Meinhold, *Römer 13: Obrigkeit, Widerstand, Revolution, Krieg,* Stuttgart, 1960.

Mekkes, *Verzet* — J. P. A. Mekkes, *Het recht van verzet,* in: Rechtsgeleerde opstellen, door zijn leerlingen aangeboden aan Prof. Dr. H. Dooyeweerd ter gelegenheid van zijn 25-jarig hoogleraarschap aan de Vrije Universiteit, Kampen, 1951, 119—140.

Melanchthon, *C.R.* — P. Melanchthon, *Corpus Reformatorum,* Opera, quae supersunt omnia, ed. Brettschneider-Bindseil, 1834—1850, volumen I-XXVIII.

Meulen v. d., *De antichrist* — H. J. v. d. Meulen, *De antichrist,* Kampen, 1952.

Meuss, *Bericht* — G. Meuss, *Bericht über die 3. Tagung zum Studium von Bonhoeffers Werk,* in: Die mündige Welt, München, 1960, III, 7—10.

Meuss, *Bonhoeffer* — G. Meuss, *Arkandisziplin und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer,* in: Die mündige Welt, München, 1960, III, 68—115.

Meyenfeldt Von, *Vooruitzicht* — F. H. von Meyenfeldt, *Kerkelijk vooruitzicht,* Wageningen, 1958.

Michel, *Comm.* — O. Michel, *Der Brief an die Römer,* Göttingen, 1955.

Miskotte, *Natürl. Religion* — K. H. Miskotte, *Natürliche Religion und Theologie,* in: Religion und Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1960[3], IV, 1322—1326.

Moltmann, *Bonhoeffer* — J. Moltmann, *Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer,* in: Die mündige Welt, 1960, III, 42—67.

Mönnich, *Pelgrimage* — C. W. Mönnich, *Pelgrimage: Ontmoetingen met de cultuur,* Bussum, 1956[3].

Mönnich, *De weg en de wegen* — C. W. Mönnich, *De weg en de wegen: Aspecten van de kerkgeschiedenis,* Amsterdam, 1959.

Moule, *Comm.* — H. C. G. Moule, *The epistle to the Romans,* London, 1926[4].

Mülhaupt, *Luther-Melanchthon* — E. Mülhaupt, *Wie Luther in den Tisch-*

reden sich mit Melanchthon verglich, in: Luther, Mitteilungen der Luthergesellschaft, Berlin, 1961, 40—44.

Müller, *Bekenntnisschr.* — E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche,* Leipzig, 1903.

Müller (H.), *Kirche und Staat* — H. Müller, *Christ in Kirche und Staat,* Berlin, 1958.

Müller (H.), *Von der Kirche zur Welt* — H. Müller, *Von der Kirche zur Welt: Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers Entwicklung,* Hamburg, 1961.

Nauta, *Luther en Calvijn* — D. Nauta, *Standpunt van Luther en Calvijn tegenover het humanisme,* in: Cultuurgeschiedenis van het christendom, Amsterdam-Brussel, 1950, III, 267—287.

Neuser, *Melanchthon* — W. H. Neuser, *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons,* Neukirchen, 1957.

Niebuhr, *Wir sind Menschen* — R. Niebuhr, *Wir sind Menschen und nicht Gott,* in: Amsterdammer Fragen und Antworten, München, 1949, 25—29.

Niesel, *Theol. Calvins* — W. Niesel, *Die Theologie Calvins,* München, 1957².

Niftrik van, *Naschrift* — G. C. van Niftrik, *Naschrift bij een discussie over de bewapening met Prof. Dr. A. J. Rasker,* in: Kerk en theologie, Wageningen, 1959, 106—108.

Noordmans, *Comm.* — O. Noordmans, *De dubbelzinnigheid van het leven, Romeinen 7 : 14—25,* in: Psychologie en evangelie, Amsterdam, 1934, 38—66.

Nygren, *Comm.* — A. Nygren, *Der Römerbrief,* Göttingen, 1959³.

Olsson, *Die Lehre Luthers vom Gesetz* — H. Olsson, *Die Lehre Luthers vom Gesetz,* in: V. Vatja, Luther und Melanchthon, Göttingen, 1961, 49—62.

Petr. Can. vert. — Het Nieuwe Testament, vertaling uit de grondtekst met aantekeningen en in opdracht van de apologetische vereniging „*Petrus Canisius*", Utrecht-Brussel.

Peursen van, *Filosofische oriëntatie* — C. A. van Peursen, *Filosofische oriëntatie: Een inleiding in de wijsgerige problematiek,* Kampen, 1958.

Peursen, van, *Vragen* — C. A. van Peursen, *Enkele critische vragen in margine bij „A new critique of theoretical thought",* in: Philosophia reformata, Kampen, 1959, 160—168.

Philippi, *Comm.* — F. A. Philippi, *Kommentar über den Brief Pauli an die Römer,* Gütersloh, 1896⁴.

Polman, *N.G.B.* — A. D. R. Polman, *Onze Nederlandse Geloofsbelijdenis,* Franeker, I—IV.

Pop, *Apostolaat* — F. J. Pop, *Apostolaat in druk en vertroosting; de tweede brief aan de Corinthiërs,* Nijkerk, 1953.

Popma, *Evangelie* — K. J. Popma, *Evangelie contra evangelie: Joden en Grieken in het Nieuwe Testament,* Franeker.

Popma, *Levensbesch.* — K. J. Popma, *Levensbeschouwing: Opmerkingen naar aanleiding van de Heidelbergse Catechismus, Amsterdam,* 1959—'61, I—III.

Popma, *Omgang met de bijbel* — K. J. Popma, *Omgang met de bijbel,* in: Vier glazen. Gedenkboek S.S.R., Delft, 1961, 149—167.

Preisker, *Urchristentum* — H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh, 1949^{2}.

Prenter, *Schöpfung und Erlösung* — R. Prenter, *Schöpfung und Erlösung*, Göttingen, 1960.

Prenter, *Barths Offenbarungspositivismus* — R. Prenter, *Dietrich Bonhoeffer und Karl Barths Offenbarungspositivismus*, in: Die mündige Welt, München, 1960, III, 11—41.

Pretorius, *Comm.* — H. S. Pretorius, *Bijdrage tot de exegese en de geschiedenis van de exegese van Romeinen 7*, Amsterdam, 1915.

Quanbeck, *Luther and Apocalyptic* — W. A. Quanbeck, *Luther and Apocalyptic*, in: V. Vatja, Luther and Melanchthon, Göttingen, 1961, 119—128.

Quervain de, *Staat* — A. de Quervain, *Kirche, Volk, Staat*, Zürich, 1945.

Rad Von, *A. T.* — G. Von Rad, *Die Theologie des Alten Testaments*, München, 1961^{3}, I.

Rahner, *Natuur en genade* — K. Rahner, *Natuur en genade*, in: Theologisch perspectief, Hilversum, 1959, II, 7—27.

Ranston, *Ecclesiastes* — Ranston, *Ecclesiastes and the early Greek wisdom literature*, London.

Rasker, *Het probleem van het boze* — A. J. Rasker, *De ethiek en het probleem van het boze*, Assen, 1935.

Ridderbos (H. N.), *Vrijheid en wet* — H. N. Ridderbos, *Vrijheid en wet volgens Paulus' brief aan de Galaten*, in: Arcana revelata, Kampen, 1951, 89—103.

Ridderbos (H. N.), *Moeder der vrijheid* — H. N. Ridderbos, *Moeder der vrijheid* in: Gereformeerd weekblad, Kampen, 1954, 29/10.

Ridderbos (H. N.), *Eerherstel* — H. N. Ridderbos, *Eerherstel voor cultuurtheologie*, in: Gereformeerd weekblad, Kampen, 1958, 5/9.

Ridderbos (H. N.), *Cultuur uit Christus?* — H. N. Ridderbos, *Kunnen wij de cultuur uitsluitend uit Christus benaderen?* in: Gereformeerd weekblad, Kampen, 1958, 19/7.

Ridderbos (H. N.), *Comm.* — H. N. Ridderbos, *Aan de Romeinen*, Kampen, 1959.

Ridderbos (S. J.), *Theol. Cultuurbesch.* — S. J. Ridderbos, *De theologische cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper*, Kampen, 1947.

Ridderbos (S. J.), *Dial. theol.* — S. J. Ridderbos, *De dialectische theologie van Abraham Kuyper*, in: Anti-revolutionaire staatkunde, Kampen, 1959, 110—129.

Ridderbos (S. J.), *De liefde* — S. J. Ridderbos, *Het wezen van de liefde*, in: Bezinning, Kampen, 1960, 318—346, 1961, 1—14.

Ridderbos (S. J.), *Homosexualiteit* — S. J. Ridderbos, *Bijbel en homosexualiteit*, in: De homosexuele naaste, Baarn, 1961, 27—56.

Rietveld, *Saecularisatie* — B. Rietveld, *Saecularisatie als probleem der theologische ethiek*, 's Gravenhage, 1957.

Rinzema, *Huwelijk* — J. Rinzema, *Huwelijk en echtscheiding in bijbel en moderne samenleving*, Aalten, 1961.

Ritschl, *Dogmengesch.* — O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Leipzig, 1912, II.

Ritter, *Naturrecht* — K. Ritter, *Zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus*, Witten, 1956.

Romein, *Erflaters* — J. en A. Romein, *Erflaters onzer beschaving*, Amsterdam, 1956[7].

Rosenstock-Huessey, *Heilkraft* — E. Rosenstock-Huessey, *Heilkraft und Wahrheit*, Stuttgart, 1952.

Rosin, *To gnoston* — H. Rosin, *To gnoston tou Theou*, in: Theologisches Zeitschrift, Basel, 1961, 161—166.

Rothuizen, *Obediëren* — G. Th. Rothuizen, *Obediëren inder gherechticheyt: waarom christenen nog wapenen dragen*, Delft, 1953.

Ruiter de, *Antirev. staatsleer* — A. C. de Ruiter, *De grenzen van de overheidstaak in de antirevolutionaire staatsleer*, Kampen, 1961.

Ruler Van, *Kuypers idee* — A. A. van Ruler, *Kuypers idee eener christelijke cultuur*, Nijkerk, 1940.

Ruler Van, *Rel. en Pol.* — A. A. van Ruler, *Religie en politiek*, Nijkerk, 1945.

Ruler Van, *Vervulling* — A. A. van Ruler, *De vervulling van de wet: een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie*, Nijkerk, 1947.

Ruler Van, *Visie* — A. A. van Ruler, *Visie en vaart*, Nijkerk, 1947.

Ruler Van, *Droom en gestalte* — A. A. van Ruler, *Droom en gestalte*, Nijkerk, 1947.

Ruler Van, *Apostolaat* — A. A. van Ruler, *Het apostolaat der leek en het ontwerp-kerkorde*, Nijkerk, 1948.

Ruler Van, *Kerkorde* — A. A. van Ruler, *De belijdende kerk in de nieuwe kerkorde*, Nijkerk, 1948.

Ruler Van, *Ambt* — A. A. van Ruler, *Bijzonder en algemeen ambt*, Nijkerk, 1952.

Ruler Van, *Heb moed* — A. A. van Ruler, *Heb moed voor de wereld*, Nijkerk, 1953.

Ruler Van, *Chr. Kirche* — A. A. van Ruler, *Die Christliche Kirche und das alte Testament*, München, 1955.

Ruler Van, *Gestaltwerdung* — A. A. van Ruler, *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, Neukirchen, 1956.

Ruler Van, *God en de chaos* — A. A. van Ruler, *God en de chaos*, in: Wending, *'s Gravenhage*, 1959, 336—351.

Ruler Van, *Kirche und Staat* — A. A. van Ruler, *Die prinzipielle, geistliche Bedeutung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat*, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, Gütersloh, 1959, 220—233.

Ruler Van, *Leben und Werk Calvins* — A. A. van Ruler, *Das Leben und das Werk Calvins*, in: J. Moltmann, *Calvin-studien*, 1959, Neukirchen, 1960, 84—94.

Ruler Van, *Innerlijk leven* — A. A. van Ruler, *Stadia in het innerlijk leven*, in: Wending, 's-Gravenhage 1960, 669—689.

Ruler Van, *Christologie* — A. A. van Ruler, *De verhouding van het kosmologische en het eschatologische element in de christologie*, in: Nederlands theologisch tijdschrift, Wageningen, 1962, 196—217.

Schelven Van, *Uit den strijd* — A. A. van Schelven, *Uit den strijd der geesten*, Amsterdam, 1944.

Schilder, *Wat is de hemel?* — K. Schilder, *Wat is de hemel?*, Kampen, 1935.

Schilder, *Cat.* — K. Schilder, *Heidelbergsche catechismus*, Goes, 1947, I.

Schilder, *Cultuur* — K. Schilder, *Christus en cultuur*, Franeker, 1948.

Schippers, *Rom. 13—Openb. 13* — R. Schippers, *Romeinen 13 naast Openbaring 13,* in: Vox theologica, Assen, 1941—'42, 79—84.
Schippers, *De bronnen* — R. Schippers, *De bronnen van een oecumenisch ethos,* Kampen, 1951.
Schippers, *Intermezzo* — R. Schippers, *Het messiaans intermezzo bij Van Ruler,* in: Bezinning, Kampen, 1951, 225—231.
Schippers, *Het gevaar van de wet* — R. Schippers, *Het gevaar van de wet,* in: Levensvragen, Wageningen, 1953, 292.
Schippers, *Het mandement* — R. Schippers, *Het mandement, de verzuiling en onze strijd tegen de doorbraak,* 's-Gravenhage, 1954².
Schippers, *Geref. zede* — R. Schippers, *De gereformeerde zede,* Kampen, 1955².
Schippers, *De tekst van de wet* — R. Schippers, *De tekst van de wet,* in: *Bezinning,* Kampen, 1958, 1—7.
Schippers, *De hermeneutiek van de wet* — R. Schippers, *De hermeneutiek van de wet,* in: Bezinning, Kampen, 1958, 121—129.
Schippers, *Het gebruik van de wet* — R. Schippers, *Het gebruik van de wet,* in: Bezinning, Kampen, 251—259.
Schippers, *De Noachitische orde* — R. Schippers, *De Noachitische orde,* in: Trouw, Amsterdam, 1958, 13—9.
Schippers, *Thielicke* — R. Schippers, *Helmut Thielicke, Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik,* in: Gereformeerd theologisch tijdschrift, Kampen, 1959, 63 v.
Schippers, *Mythologie* — R. Schippers, *Mythologie en eschatologie in 2 Thessalonicenzen* 2 : 1—7, Assen, 1961.
Schippers, *Kuyper sindsdien* — R. Schippers, *Kuyper sindsdien,* in: Belijden en beleven, Amsterdam, 1961, 14/12.
Schippers, *Chr. organisaties* — R. Schippers, *De weg van de christelijke organisaties,* in: Wending, 's-Gravenhage, 1961, 583—594.
Schippers, *Gelijkenissen* — R. Schippers, *Gelijkenissen van Jezus,* Kampen, 1962.
Schlatter, *Comm.* — A. Schlatter, *Der Brief an die Römer,* in: Erläuterungen zum Neuen Testament, Stuttgart, 1921², II, 3—175.
Schlingensiepen, *Bonhoeffer* — H. Schlingensiepen, *Zum Vermächtnis Dietrich Bonhoeffers,* in: Die mündige Welt, München, 1955, I, 96—105.
Schlink, *Luth. Bekenntnisschr.* — E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften,* München, 1946².
Schlink, *Gesetz und Paraklese* — E. Schlink, *Gesetz und Paraklese,* in: Antwort, Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth, Zürich, 1956, 323—335.
Schlink, *Gesetz und Evangelium* — E. Schlink, *Gesetz und Evangelium als kontroverstheologisches Problem,* in: Kerygma und dogma, Göttingen, 1961, 1—35.
Schloemann, *Gesetz bei Luther* — M. Schloemann, *Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther,* Berlin, 1961.
Scholten, *Rechtsbeginselen* — P. Scholten, *Rechtsbeginselen,* in: Mededelingen der koninklijke academie van wetenschappen, afd. letterkunde, deel 80, serie B, Amsterdam, 1935, 259—284.
Schrey, *Naturrecht?* — H. H. Schrey, *Kennt der Protestantismus ein Natur-*

recht?, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, Gütersloh, 1961, 339—357.
Schrotenboer, *A new apologetics* — P. C. Schrotenboer, *A new apologetics: an analysis and appraisal of the eristic theology of Emil Brunner*, Kampen, 1955.
Schwarzenau, *Melanchthon* — P. Schwarzenau, *Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525—1535*, Gütersloh, 1956.
Seeberg (E), *Luther* — E. Seeberg, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, Stuttgart, 1940.
Seeberg (R), *Dogmengesch.* — R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1933[4], IV, 1, Die Lehre Luthers, Erlangen-Leipzig, 1920[3], IV, 2.
Sizoo, Johannes Calvijn, *Institutie* — A. Sizoo, Johannes Calvijn, *Institutie*, Delft, 1949[2].
Smelik, *Ethiek* — E. L. Smelik, *De ethiek in de verkondiging*, Nijkerk, 1961.
Søe, *Ethik* — N. H. Søe, *Christliche Ethik*, München, 1957[2].
Soedarmo, *Gogarten* — R. Soedarmo, *In de wereld maar niet van de wereld: een studie over de grondgedachten van Friedrich Gogarten*, Kampen, 1957.
Soucek, *Comm.* — J. B. Soucek, *Zur Exegese von Röm. 2,14 ff*, in: Antwort, Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth, Zürich, 1956, 99—113.
Sperl, *Melanchthon* — A. Sperl, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, München, 1959.
Spicq, *Epitres pastorales* — P. C. Spicq, *Saint Paul, Les Epitres pastorales*, Paris, 1947.
Stallmann, *Säkularisierung* — M. Stallmann, *Was ist Säkularisierung?*, Tübingen, 1960.
Stauffer, *Botschaft Jesu* — E. Stauffer, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, München, 1959.
Stern, *Bonhoeffer* — E. Ed. Stern, *Dietrich Bonhoeffer*, in: Philosophia reformata, Kampen, 1955, 147—161.
Steubing, *Naturrecht* — H. Steubing, *Naturrecht und natürliche Theologie im Protestantismus*, Göttingen, 1932.
Steubing, *Der Kompromis* — H. Steubing, *Der Kompromis als ethisches Problem*, Gütersloh, 1955.
Strathmann, πόλις — H. Strathmann, πόλις, in: G. Kittel. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1959, IV, 516—535.
Stupperich, *Melanchthon* — R. Stupperich, *Melanchthon*, Berlin, 1960.
Stupperich, *Der unbekannte M.* — R. Stupperich, *Der unbekannte Melanchthon*, Stuttgart, 1961.
Thielicke, *Ethik* — H. Thielicke, *Theologische Ethik*, Tübingen, 1951—'59, I, II, 1, 2.
Törnvall, *Regiment* — G. Törnvall, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*, München, 1947.
Törnvall, *Regimentenlehre* — G. Törnvall, *Die sozial-theologische Hauptaufgabe der Regimentenlehre*, in: Evangelische Theologie, München, 1957, 407—415.
Torrance, *Calvins doctrine* — T. F. Torrance, *Calvin's doctrine of man*, London, 1949.

Torrance, *Kingdom* — T. F. Torrance, *Kingdom and Church*, Edinburgh-London, 1956.

Trilhaas, *Melanchthon* — W. Trilhaas, *Philipp Melanchthon, der Ethiker der Reformation*, in: Evangelische Theologie, München, 1947, 398—403.

Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung* — E. Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon*, Göttingen, 1891.

Troeltsch, *Ges. Schr.* — E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1923³, I, 1925, IV.

Troost, *Casuïstiek* — A. Troost, *Casuïstiek en situatie-ethiek: Een methodologische terreinverkenning*, Utrecht, 1958.

Uhl, *Johann Gerhard* — E. Uhl, *Die Sozialethik Johann Gerhards*, München, 1932.

Unnik Van, *Good works* — W. C. van Unnik, *The teaching of good works*, in: New Testament studies, London-New York, 1954, 92—110.

Velde, v. d., *Saecularisatie* — E. v. d. Velde, *Wetenschap-evangelie-saecularisatie*, Woudschoten, 1961.

Velthuizen Van, *Comm.* — A. van Velthuizen, *Paulus en zijn brief aan de Romeinen*, Groningen-Den Haag, 1927³.

Velema, *De leer van de Heilige Geest* — W. H. Velema, *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper*, 's-Gravenhage, 1957.

Velema, *Reaktie* — W. H. Velema, *Reaktie op een recensie*, in: Gereformeerd theologisch tijdschrift, Kampen, 1960, 15—25.

Velema, *Confrontatie* — W. H. Velema, *Confrontatie met Van Ruler: Denken vanuit het einde*, Kampen, 1962.

Verdam, *Sanhedrin* — P. J. Verdam, *Sanhedrin and Gabbatha*, Kampen, 1961.

Vogelsang, *Luthers Christologie* — E. Vogelsang, *Die Anfänge von Luthers Christologie*, Berlin-Leipzig, 1926.

Wagler, *Gogarten* — R. Wagler, *Der Ort der Ethik bei Friedrich Gogarten*, Hamburg-Bergstedt, 1961.

Weber, *Reformation* — H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Gütersloh*, 1937—1951, I, 1, 2-II.

Weiss, *Comm.* — B. Weiss, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1899⁹.

Werf v. d., *Chr. Vereniging* — J. van der Werf, *De kerk en de christelijke vereniging*, Amsterdam, 1960.

Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf* — G. Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf*, München, 1952.

Wingren, *Evangelium und Gesetz* — G. Wingren, *Evangelium und Gesetz*, in: Antwort, Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth, Zürich, 1956, 310—322.

Wolf (Erik), *Naturrechtslehre* — Erik Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre*, Karlsruhe, 1955.

Wolf (Erik), *Prof. Naturrecht* — Erik Wolf, *Profanes Naturrecht*, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1960³, IV, 1353—1359.

Wolf, *Gesetz bei Luther* — Ernst Wolf, *„Natürliches Gesetz" und „Gesetz Christi" bei Luther*, in: Evangelische Theologie, München, 1935, 305—330.

Wolf, *Naturrecht* — Ernst Wolf, *Naturrecht und Gerechtigkeit,* in: Evangelische Theologie, München, 1947—'48, 233—253.

Wolf, *Peregrinatio* — Ernst Wolf, *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem,* München, 1954.

Wolf, *Begründung* — Ernst Wolf, *„Trinitarische" oder „Christologische" Begründung des Rechts,* in: H. Dombois, Recht und Institution, Witten, 1956, 9—33.

Wolf, *Barmen* — Ernst Wolf, *Barmen: Kirche zwischen Versuchung und Gnade,* München, 1957.

Wolf, *Chr. Naturrecht* — Ernst Wolf, *Christliches Naturrecht,* in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1960[3], IV, 1359—1365.

Wolf, *Melanchthon* — Ernst Wolf, *Philipp Melanchthon: Evangelischer Humanismus,* Göttingen, 1960.

Zuidema, *Kuyper* — S. U. Zuidema, *Gemene gratie en Pro rege bij Dr. Abraham Kuyper,* in: Anti-revolutionaire staatkunde, Kampen, 1954, 1—19, 49—73.

N.B.

Ridderbos zonder méér duidt in hoofdstuk V op H. N. en in hoofdstuk VI op S. J. Ridderbos.

De gebruikte confessies zijn: *Cat. Genev.* (Catechismus posterior, 1545), *Gall.* (Confessio Gallicana, 1559), *Belg.* (Confessio Belgica, 1561), *Erl.* (Das Erlauthaler Bekenntnis, 1562), *Helv. post.* (Confessio Helvetica posterior, 1562), *Can.* (Canones Synodi Dordrechtanae, 1619) (Gereformeerd) en *Gr. Kat.* (Grosser Katechismus, 1529), *C.A.* (Confessio Augustana, 1530), *Ap.* (Apologia Confessionis Augustanae, 1531), *A.S.* (Articuli Smalcaldici, 1537), *F.C.* (Formula Concordia; *Ep.* (Epitome) en *S.D.* (Solida Declaratio), 1580) (Luthers).

INHOUD

I INLEIDING 9

Verantwoording 9; het accent in de reformatie 9; eer vanzelfsprekend dan onbelangrijk 15; program 16; politicus of civilis? primus 16.

II TERM EN TAAK 18

Bij de reformatie en in de confessie 18; conclusie 23; een vraag naar de lex 23; Rome-reformatie 25; een vraag naar de usus 26.

III HISTORISCH-CRITISCH ONDERZOEK 30

Zelfstandigheid 30; lex naturalis 32; de aanwezigheid van een natuurrecht in de reformatie ontkend 36; aanwezigheid en legitimiteit aanvaard 38; afhankelijkheid gehandhaafd 44; een algemene genade 46; Rome 49; facultates 51; geen subjectivisme 58; ook geen objectivisme 61; twee rijken leer 68; een actuele aanval 71; een gedetailleerde aanval 72; verdere verdediging 76; heeft Luther zich gecompromitteerd? 79; ook Calvijn 85; ook verschil 87; Melanchthon 88; Rome 101; anders bij Luther en Calvijn 104; actualiteit 111.

IV ACTUALITEIT 113

Dit alles nog actueel? 113; antwoord aan Diem 113; continuïteit en discontinuïteit 115; het corpus christianum 116; antwoord aan Törnvall 121; aan Thielicke 122; aan Barth 124; begrensd door ǂ bij gratie van 126; secularisatie: vanuit het geloof 127; secularisatie: vanuit de wereld 129; Kuyper 131; dubbelzinnigheid 133; ook Bonhoeffer 136; Barmen en artikel II van de Nederlandse Geloofsbelijdenis 140; Schrift en actualiteit 145.

V SCHRIFTGEGEVENS 149

Waar te beginnen? 149; A. Romeinen 1 en 2 152: algemene indruk 152; bij de reformatoren en de confessie 152; „Inexcusativ" en „Incitativ" 154; herlezing 155; mogelijkheden 157; betrekkelijkheid van het verschil 158; belang van het verschil 160; uitzonderingen 167; een waarschuwing 171; hebben wij niet gechargeerd? 172; B. Romeinen 7 174: inleiding 174; de zienswijze van Berkouwer 177; de zienswijze van Ridderbos 178; uiteenzetting 179; eigen mening 183; winst voor ons onderwerp? 184; het angstmotief 186; slotbeschouwing 189; C. Romeinen 13 190: inleiding 190; wat Barth hieronder verstaat 191; nog een zienswijze van Barth 195; de regel en de uitzondering 197; existentie

en competentie 201; twee opmerkingen 203; conclusie 204; D. Romeinen 8 208: inleiding 208; cultuur en natuur 210; kerstenen is verzakelijken 212; Abraham Kuyper 214.

VI ESCHATOLOGIE 214

Inleiding 215; de usus primus de meest omvattende 216; de gemene gratie 219; terugblik 220; Kuyper gaat verder 223; Luther 226; Calvijn 234; Van Ruler en de incarnatie 238; de droom 242; en de gestalte 243; werkelijkheidstheologie 251; conclusie 252; een laatste vraag 255.

ZUSAMMENFASSUNG, SUMMARY, SOMMAIRE 259

GEBRUIKTE LITERATUUR EN VERANTWOORDING DER AFKORTINGEN 275

Jennie Huizenga Memorial Library
Trinity Christian College
Palos Heights, IL 60463

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 117672748